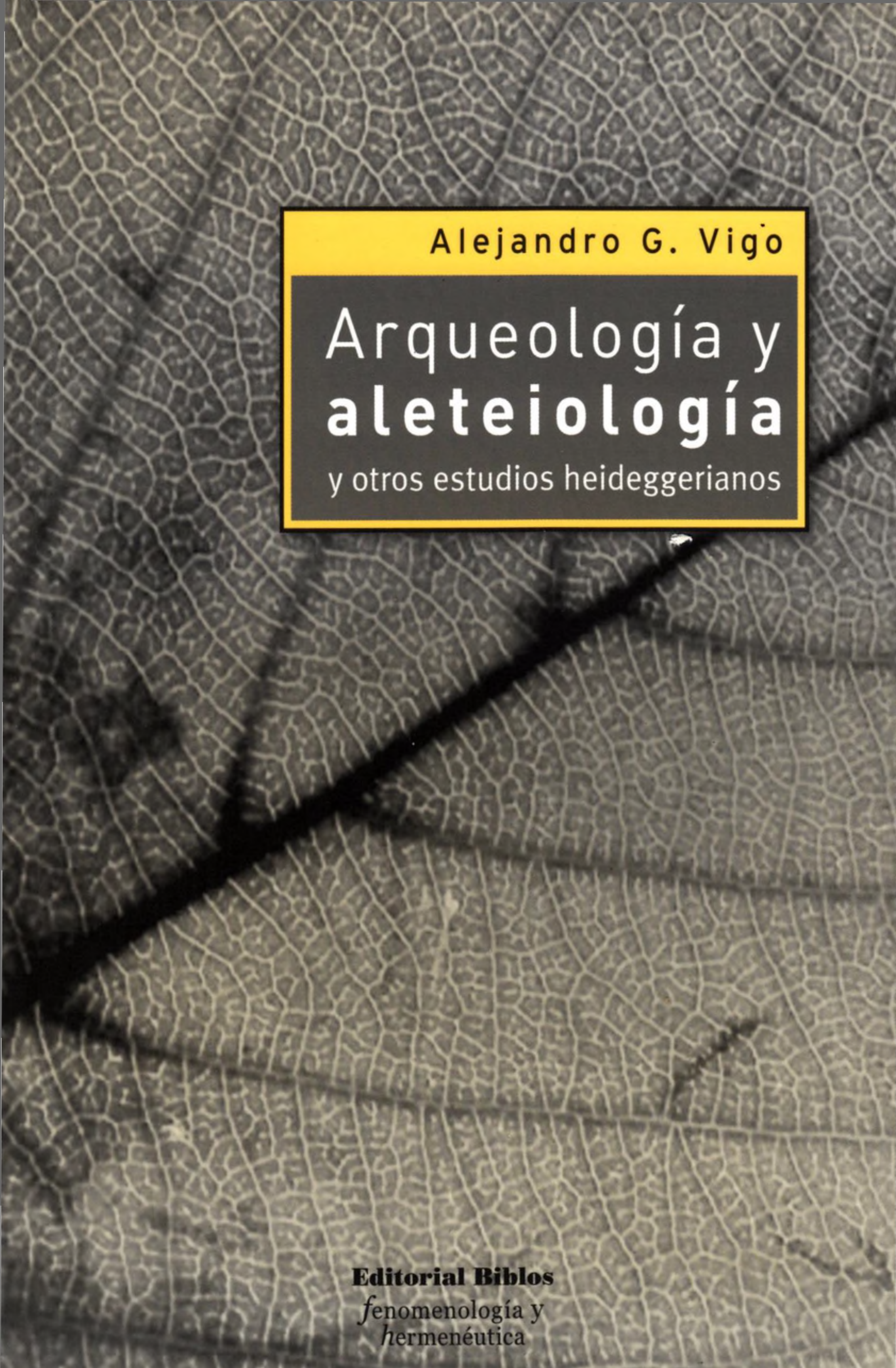


Alejandro G. Vigo

Arqueología y aleteiología

y otros estudios heideggerianos

Editorial Biblos
fenomenología y hermenéutica

Arqueología y **aleteiología**

y otros estudios heideggerianos

fenomenología y hermenéutica

Colección dirigida por Alejandro G. Vigo

Alejandro G. Vigo

Arqueología y **aleteiología**

y otros estudios heideggerianos


Editorial Biblos
fenomenología y hermenéutica

Vigo, Alejandro
Arqueología y aleteiología. - 1a. ed. -
Buenos Aires: Biblos, 2008.
333 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-655-5

1. Filosofía. 2. Hermenéutica. I. Título.
CDD 121.686

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Hernán Díaz*

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
fue impresa en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en febrero de 2008.

A Jorge Eduardo Rivera
y Juan de Dios Vial Larraín

Índice

Prólogo

El presente libro reúne un conjunto de once estudios sobre Heidegger aparecidos en revistas especializadas y volúmenes colectivos publicados en Hispanoamérica y Europa, en el período que va desde 1994 hasta 2006. Los trabajos son presentados en el orden correspondiente a la secuencia cronológica, según la fecha de aparición de la versión publicada que sirve de base para la que se presenta aquí. Cuando existe más de una versión de un mismo trabajo se ha tomado como base la que puede considerarse más completa o más elaborada, que no siempre es la publicada en último término. En algunos casos, la versión presentada aquí es la primera disponible en español, pues entre los textos publicados originalmente en alemán algunos no habían sido traducidos todavía a nuestra lengua.[1]

En la tarea, frecuentemente ardua y poco gratificante, de preparación de las versiones que iban a ser incluidas en esta recopilación, mi mayor esfuerzo estuvo destinado a garantizar la mayor unidad posible del texto, en lo que concierne a los aspectos formales. Para facilitar la identificación de las referencias a las obras de Heidegger y de otros filósofos así como a las obras de la literatura especializada, unifiqué el modo de citar y confeccioné una lista unitaria de la bibliografía, que se incluye en la parte final del libro. A continuación, se incluye también un índice de autores citados. Aunque en algunos casos me hubiera gustado hacerlo, no he cedido, en cambio, a la tentación de introducir modificaciones sustanciales en la redacción original de los textos. Ni siquiera he intentado eliminar repeticiones que ya no resultan imprescindibles en una edición conjunta de los trabajos.

Tratándose de estudios publicados en revistas dirigidas a público especializado, las versiones originales presentaban las citas textuales de pasajes de las obras de Heidegger y de otros filósofos, como, por ejemplo, Husserl, en la gran mayoría de los casos, directamente en alemán. El tenor general de los trabajos no ha sufrido aquí mayor alteración. Sin embargo, me pareció conveniente traducir esas citas, en la esperanza de hacer así más fácilmente accesibles los textos a un universo más amplio de lectores interesados. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones ofrecidas de textos de Heidegger y de otros autores son propias. En el caso específico de los textos de *Sein und Zeit*, el lector familiarizado notará que mis versiones reve-

1. Para las referencias correspondientes a las versiones previas de cada estudio, véase p. 327-329.

lan, sobre todo, en lo que toca a la traducción de la terminología técnica, una cercanía respecto de la vieja traducción de José Gaos,[2] que suele ser bastante mayor que respecto de la posterior y excelente traducción de Jorge E. Rivera.[3] Contra lo que pudiera parecer a primera vista, esta circunstancia no refleja una preferencia general por la traducción de Gaos frente a la de Rivera, pues pienso que ambas son, cada una en su género, versiones altamente logradas, aunque realizadas bajo hipótesis de trabajo no sólo diferentes, sino incluso radicalmente opuestas. Por cierto, la versión de Rivera, además de sus muchas bondades, presta también el servicio de corregir una serie de errores puntuales de la versión de Gaos, aparecida casi medio siglo antes. A ello se añade el hecho innegable de que el lector que no domina la lengua alemana ni posee experiencia previa en el trato con los textos heideggerianos encontrará la versión de Rivera muchísimo más amigable y más cercana a su propio uso de la lengua española, mientras que la de Gaos se le aparecerá escrita en una especie de lenguaje cifrado, construido *ad hoc*, cuyo significado muchas veces no logrará desentrañar sin acudir a la ayuda de un experto. No es sorprendente, por tanto, que, desde su aparición, la versión de Rivera haya reemplazado progresivamente en el uso a la de Gaos, y todo hace suponer que terminará por hacerla caer en la obsolescencia. Sin embargo, hay buenas razones para sostener que ambas versiones deben verse como complementarias, en la medida en que cada una de ellas permite poner de relieve un aspecto característico del texto original que en la otra tiende, inevitablemente, a ser relegado al trasfondo, a saber: por un lado, la intencionada cercanía con la lengua coloquial que caracteriza muchas de las expresiones y los giros del texto y, por el otro, el denso entramado de evocaciones semánticas y etimológicas que impregna la terminología técnica heideggeriana.[4] No hay modo de hacer justicia por igual a ambos aspectos en una traducción a nuestra lengua. Ahora bien, tratándose en el caso del presente libro de estudios en los cuales los textos no sólo se citan sino que también se explican e interpretan, me pareció que resultaba más conveniente poner de relieve, desde el comienzo, las asociaciones que, ya en el plano lingüístico, reflejan conexiones conceptuales y sistemáticas relevantes para comprender la posición elaborada en cada caso por Heidegger. Esto, conjuntamente con mi mayor frecuentación de la versión de Gaos, debida a razones de índole puramente generacional, ha producido el resultado antes mencionado.

Un último aspecto de carácter formal que debe ser señalado concierne el uso de las comillas simples y dobles en los textos. Hago un uso, en cierto modo, peculiar de estas dos marcas diacríticas, que se aparta, parcialmente, del uso más habitual. Empleo comillas simples no sólo para los casos habituales en los que se tiene la mención de una expresión, por oposición a su uso, sino también para señalizar expresiones simples o compuestas que Heidegger emplea como términos técnicos. No empleo, en cambio, para estos casos expresiones complejas provistas de guiones, como se hace a cada paso en el texto de *Sein und Zeit*. Así, por ejemplo, escribo 'ser en el mundo' y

2. Véase Gaos (1951).

3. Véase Rivera (1997).

4. Para una evaluación de conjunto de la relación entre ambas traducciones, realizada con ocasión de la primera aparición de la versión de Rivera, véase Michel y Vigo (2000).

'ser en', en vez de 'ser-en-el-mundo' y 'ser-en'. Una expresión que en alemán es unitaria como *Mitsein* aparece escrita aquí simplemente como 'ser con'. En cuanto a las comillas dobles, las empleo también, básicamente, de dos modos, que corresponden a usos habituales: por un lado, para señalizar citas textuales y, por otro, para poner de relieve expresiones que Heidegger emplea de un modo tal que expresa, al mismo tiempo, un cierto distanciamiento respecto de lo que querrían significar o implicar en el uso corriente, sea en el lenguaje habitual o en la jerga propia de la tradición filosófica. Esto último corresponde también a uno de los modos en que el propio Heidegger se vale de estos signos. Así, el lector encontrará señalizados de este modo *ciertos* usos de expresiones de uso habitual, tales como, por ejemplo, "mundo", "objeto", "conciencia", etc., que en otros usos no aparecen de este modo o bien aparecen con comillas simples. El aspecto de distanciamiento que involucra este tipo de señalización cubre, en los propios textos heideggerianos, una gama bastante amplia de matices, que va desde la ironía ligera hasta el rechazo liso y llano, pasando por diversas formas del enjuiciamiento crítico. Mi modo de proceder hereda esta plurivalencia, pero confío en que el lector podrá reconocer el matiz pertinente en cada caso. Podrá parecer, tal vez, un gesto pedante el de reparar expresamente en lo que parecería ser un detalle del todo insignificante. Y debo reconocer que a mí mismo también me lo hubiera parecido, si no fuera por haber tenido la fortuna de presenciar, a comienzos de los años 90, un brillante lección semestral sobre *Sein und Zeit* dictada en la Universidad de Heidelberg por el profesor Wolfgang Wieland, quien, para sorpresa de los asistentes, dedicó algunas de las primeras horas de clase a un análisis tipológico del modo en que Heidegger se vale de las comillas simples y dobles, además de otros signos diacríticos, en el texto de la obra. El inesperado rédito interpretativo extraído de este rodeo, aparentemente innecesario y superficial, me convenció, de una vez y para siempre, de la necesidad de evitar todo aire de suficiencia frente a asuntos como éstos, por mucho que, a simple vista, pudieran parecer meramente exteriores y carentes de genuina relevancia.

Respecto del contenido de los trabajos, debo decir que no procedí a realizar una revisión integral, que hubiera desembocado fácilmente en la lisa y llana reescritura de varios textos, especialmente, de algunos de los más antiguos. Me he limitado, más bien, a mejorar la formulación de puntos en los cuales la versión original me parecía ahora deficiente o poco lograda, y a corregir errores materiales evidentes. En algunos casos, introduje añadidos destinados a considerar y eventualmente a responder críticas recibidas, y también amplié, en determinados puntos específicos, la base bibliográfica, tomando en cuenta aportes provenientes de la investigación más reciente. No hace falta decir que no he pretendido lograr ningún tipo de exhaustividad en la consideración de la bibliografía, que ha experimentado un crecimiento exponencial en las últimas décadas. Mi empleo de la literatura especializada, por otra parte, no tiene habitualmente la finalidad directa de ingresar en un debate crítico con otras posiciones, sino que pretende, más bien, apuntalar las interpretaciones que ofrezco así como a abrir ulteriores posibilidades para la profundización en determinados problemas. Ello no impide sino que en ocasiones, más bien, exige la toma de posición crítica respecto de determinadas interpretaciones alternativas.

No puede decirse que los trabajos aquí presentados constituyan las partes de un todo orgánico, al modo en que lo harían los capítulos de una monografía. Se trata, más bien, de un conjunto de discusiones particulares, que están centradas sobre diferentes aspectos del pensamiento heideggeriano, tal como éste se desarrolla desde

1919 hasta comienzos de los años 30. Ello no excluye, sin embargo, la presencia de ciertas líneas directrices, conectadas con algunos de los problemas e intereses básicos que determinan el modo de aproximación a los textos heideggerianos que aquí se practica. A riesgo de simplificar, señalaría tres líneas directrices, conectadas entre sí de diversos modos.

La primera y fundamental viene dada por el intento de leer la concepción filosófica que elabora Heidegger gradualmente, desde los inicios de su carrera académica hasta *Sein und Zeit,* como una concepción en la cual los problemas *de carácter metódico* juegan un papel decisivo, que no infrecuentemente provee la clave para comprender de modo adecuado las, a menudo, sorprendentes posiciones de contenido adoptadas por Heidegger.

En directa conexión con esto, una segunda línea directriz viene dada por la focalización de la problemática filosófica a la que apunta Heidegger en la cuestión relativa a la *verdad*. En este contexto, dicha noción debe ser tomada en un sentido, a la vez, amplio y específico, que radicaliza y despliega aspectos presentes ya de algún modo en la noción clásica de la verdad trascendental, sobre todo, a la luz de su posterior reelaboración en el marco del pensamiento kantiano, neokantiano y husserliano, y ello de un modo tal que facilita, dentro del paradigma propio de la filosofía trascendental inaugurada por Kant, una nueva toma de contacto con la dimensión originaria de apertura del significado a la que, de hecho, apuntaba, a juicio de Heidegger, la noción griega de la verdad como *alétheia*. Es aquí donde adquiere su genuina concreción la idea más general relativa al papel decisivo que juegan los problemas metódicos en el pensamiento temprano de Heidegger, pues lo que se lleva a cabo, a través de la vinculación de la problemática ontológica con una versión peculiar y radicalizada del método fenomenológico, no es otra cosa, en definitiva, que una transformación *aleteiológica* de la ontología, la cual trae consigo, al mismo tiempo, una radical puesta en cuestión de la orientación básicamente *arqueológica* de la ontología tradicional. Así vistas las cosas, no hay lugar realmente, al menos, en el caso del Heidegger temprano, para un contraste demasiado nítido entre un Heidegger leído desde Husserl y Kant, por un lado, y un Heidegger leído desde Aristóteles y los griegos, por el otro, tal como dicho contraste suele determinar, de modo explícito o implícito, el cuadro de conjunto en el que se inscribe la disputa entre interpretaciones de corte más fenomenológico y de corte más metafísico del pensamiento heideggeriano. La centralidad de esta constelación de problemas justifica también la decisión de utilizar el título del Estudio 5 para dar nombre al conjunto.

Por último, una tercera línea directriz tiene que ver con el interés por el abordaje heideggeriano de determinados ámbitos de problemas y determinados fenómenos específicos, donde destacan, sobre todo, los vinculados con la teoría del significado y del juicio, tal como ella había sido desarrollada en la filosofía de la lógica de la época. Sería un error ver aquí un conjunto de asuntos técnicos específicos, desconectados de las cuestiones centrales más abarcadoras que movieron la indagación de Heidegger en la época de la gestación de la posición filosófica presentada en *Sein und Zeit*. Por el contrario, como la investigación más reciente ha puesto de manifiesto, cada vez con mayor nitidez, la reflexión sobre estos problemas y la confrontación con las posiciones más influyentes de la época en el ámbito de la teoría de la significación y el juicio jugaron un papel decisivo en la elaboración de los puntos de partida de la propia posición heideggeriana. En varios de los estudios contenidos en el presente volu-

men se proporcionan argumentos que apuntan a avalar y profundizar esta visión de conjunto acerca del papel desempeñado por la reflexión en torno a problemas centrales de la filosofía de la lógica.

El cuadro que emerge de los trabajos es, por cierto, parcial, y no pretende proveer una reconstrucción integral y detallada del desarrollo del pensamiento de Heidegger, en el período comprendido por los estudios. A ello se agrega, además, la importante limitación de que el pensamiento correspondiente al período que se inicia en los años 30, el período de la así llamada *Kehre*, no es considerado más que de un modo marginal. En rigor, sólo uno de los estudios enfoca problemas vinculados con la transición desde la concepción de *Sein und Zeit* a la posición elaborada en obras posteriores, que demarcan el camino que lleva al pensamiento del período de la *Kehre*. En todo caso, vale la pena reiterar que los estudios aquí presentados sólo pretenden realizar aportes específicos, circunscriptos al período antes mencionado, y no proveer una visión de conjunto del pensamiento heideggeriano, ni siquiera una limitada al período temprano.

Deseo agradecer aquí a un conjunto de instituciones y personas sin cuya ayuda hubiera sido imposible llevar a cabo los trabajos aquí presentados. El Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) me proporcionó ayuda financiera durante mis estudios de doctorado en Heidelberg entre 1989-1993, período en el cual, paralelamente a la redacción de mi trabajo de tesis sobre Aristóteles, comencé a estudiar también el modo en que Heidegger se apropiaba de su concepción de la verdad y escribí el primero de los estudios contenidos en este libro. Varios de los otros estudios se basan en trabajos realizados en el marco de una investigación posdoctoral que llevé a cabo en Heidelberg, entre 1997 y 1998, con el apoyo financiero proporcionado por una beca de la Alexander von Humboldt Stiftung. Finalmente, entre 1998 y 2004, el Fondecyt de Chile financió tres proyectos de investigación en el marco de los cuales escribí primeras versiones de otros estudios. Por su parte, la Universidad de los Andes, en la que me desempeñé entre 1993 y 2001, y la Pontificia Universidad Católica de Chile, de la que formé parte entre 2002 y 2006, ambas de Santiago de Chile, prestaron el necesario apoyo institucional a mi trabajo de investigación. Entre las muchas personas que me ayudaron de diversos modos –sea leyendo y criticando mis textos, indicándome posibles caminos a seguir en la investigación, dándome oportunidad de dar a conocer sus resultados, o bien franqueándome el acceso a bibliotecas y poniendo a mi disposición bibliografía que me era inaccesible– debo mencionar a los profesores Steven G. Crowell, Jean Grondin, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Dominic Kaegi, Theodore Kisiel, Alberto Rosales, Enno Rudolph, Hans Rainer Sepp, Rainer Turnher, Helmuth Vetter, Franco Volpi y Roberto J. Walton. Siendo importantes todas estas deudas de gratitud, la que mantengo con el profesor Wolfgang Wieland, que dirigió mi trabajo de tesis doctoral y también mis estudios de posdoctorado, es especialmente significativa. A Javier Riera, responsable de la Editorial Biblos, quiero agradecer su interés en publicar este libro y su permanente apoyo a lo largo de una tarea larga y difícil. También deseo mencionar a Mónica Urrestarazu, que llevó a cabo el arduo trabajo de composición del libro con la paciencia y la dedicación que sólo pueden provenir del verdadero amor por lo que se hace.

Por último, he querido dedicar el libro a dos maestros chilenos de filosofía, que durante mis trece años de permanencia en ese generoso país me dispensaron una genuina amistad personal y filosófica, que no creo haber podido merecer: los profeso-

res Jorge Eduardo Rivera y Juan de Dios Vial Larraín. Cada uno a su modo, y, por cierto, de modos muy diferentes, han dedicado ambos toda una vida a lo que puede llamarse el diálogo pensante con la tradición filosófica, y han encontrado en Heidegger a uno de sus principales interlocutores, junto a otros de la talla de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Hegel.

El 26 de mayo de 2006 se cumplieron treinta años de la muerte de Martin Heidegger. Durante ese tiempo, el recuerdo de su figura se ha visto afectado por el nebuloso halo de ambivalencia que proyecta sobre ella la discusión, renovada desde fines de los años 80, sobre su actuación política a comienzos de los años 30, con sus proyecciones sobre su vida y su obra en los años posteriores. A ello se añadió, en 2005, la revelación, muy poco piadosa y, declaradamente, no exenta de motivación económica, de aspectos no precisamente luminosos de la intimidad matrimonial del filósofo. Paralelamente, y superando una larga fase precedente de encendida polémica entre los extremos del rechazo cuasiideológico y la adhesión poco menos que dogmática, se ha ido consolidando, a lo largo de esos mismos años, una tendencia creciente a investigar el pensamiento heideggeriano de un modo comparable al que caracteriza la investigación especializada sobre otros autores canónicos de la historia de la filosofía. Los trabajos contenidos en este libro pretenden inscribirse conscientemente en la línea de los muchos que practican, de diversos modos, este último tipo de abordaje. Ello no implica, por sí mismo, ningún tipo de renuncia a la consideración crítica de la obra y también, hasta donde ello pueda ser lícito, de la actuación del hombre de carne y hueso que se esconde por detrás de ella. Pero mucho menos implica, ni podría implicar, el desconocimiento o la relativización de lo que constituye, en definitiva, la fuente última de la que brota el interés filosófico que la propia investigación especializada expresa y canaliza, a saber: la grandeza del legado de un pensamiento, que, más allá de sus carencias y sus yerros, alcanza, en virtud de su radicalidad, su penetración y su fuerza expresiva, alturas que sólo están reservadas a los representantes más ejemplares de la tradición filosófica que se originó en la Grecia clásica.

A.G.V.
Pamplona, abril de 2007

ESTUDIO 1

Verdad, *lógos* y *prâxis*

La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad

1. Planteo de la cuestión

Es bien conocida la anécdota referida por H.-G. Gadamer según la cual en los años de gestación de SZ en Marburgo la presencia filosófica absolutamente dominante en los cursos de Heidegger era la de Aristóteles.[1] De esta productiva confrontación con el pensamiento aristotélico quedan, por cierto, claras y abundantes señales en la parte publicada de SZ. Pero su intensidad y su importancia para comprender en su misma génesis aspectos clave de la concepción expuesta en esa obra sólo se han hecho realmente claras a partir de la publicación de las lecciones de Marburgo, en el marco de la *Gesamtausgabe*. No se trata simplemente de que Heidegger en los años de gestación de SZ se ocupara frecuentemente en sus cursos con el análisis de diversos textos aristotélicos y ello haya dejado huellas en esa obra. El punto es, más bien, que Heidegger ha elaborado no pocas de las categorías y tesis centrales introducidas en SZ a partir de una interpretación de Aristóteles cuya radicalidad y originalidad no encuentran parangón, más allá de Hegel.[2] Tanto el tratamiento heideggeriano del 'encontrarse' o la 'disposicionalidad afectiva' (*Befindlichkeit*), con la expresa remisión a la concepción de las "pasiones" (*páthe*) en *Retórica* II (§§ 29-30), como el del 'comprender' (*Verstehen*) y la 'interpretación' (*Auslegung*), con la reinterpretación de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* (§§ 31-33), así como también la consideración y crítica del concepto vulgar del tiempo, a partir de la interpretación de la famosa definición de *Física* IV 11 (§ 81), cuentan entre los ejemplos más claros de la presencia de Aristóteles, como punto de referencia de la concepción de SZ. A esto

1. Cf. Gadamer, DG p. 286.

2. Para la recepción de Aristóteles por Heidegger, en general, véase el pionero estudio de Volpi (1984). En un trabajo posterior Volpi ha sugerido que el modelo desarrollado en SZ puede ser leído, en aspectos esenciales, como una suerte de traducción conceptual del esquema básico subyacente en la filosofía práctica de Aristóteles. Desde esta perspectiva, Volpi desarrolla acertadas analogías, por ejemplo, entre la *phrónesis* aristotélica y el 'comprender' (*Verstehen*), entre los *páthe* y el 'encontrarse' o la 'disposicionalidad afectiva' (*Befindlichkeit*), etc. Véase Volpi (1989). Por cierto, Volpi se ocupa también de la recepción por Heidegger del concepto aristotélico de verdad (cf. p. 228 s.). Para la confrontación de Heidegger con el pensamiento de Aristóteles, véase también la buena presentación de conjunto en Sadler (1996).

hay que agregar el original tratamiento de la noción de verdad con el que se cierra la primera sección de la analítica del *Dasein* (§ 44).

En lo que sigue intentaré mostrar hasta qué punto la nueva concepción de la verdad expuesta en *SZ* surge sobre la base de una apropiación productiva de determinados aspectos presentes en la concepción aristotélica, que las interpretaciones más habituales de Aristóteles no habían rescatado en esa forma o bien habían pasado, sin más, por alto. En particular, espero dejar establecido que, contra lo que podría ser una primera impresión, la concepción aristotélica de la verdad no provee simplemente el frente polémico contra el cual se dirige la concepción de Heidegger, sino que constituye más bien, desde otra perspectiva, la base misma de la que ésta parte. Para ello, partiré fundamentalmente de la interpretación del § 44 de *SZ*, pero acudiré también al texto de las lecciones de Marburgo, ya que éstas permiten en muchos casos reconstruir con mayor claridad la línea fundamental de la condensada argumentación presentada en *SZ*. Para esta cuestión hay dos textos principales entre los cursos de la época de Marburgo: la lección de 1925-1926 publicada con el título "Logik. Die Frage nach der Wahrheit" (cf. *Logik*) y la lección de 1924-1925 publicada con el título "Platon: Sophistes" (cf. *Sophistes*).[3]

2. La crítica de la teoría tradicional de la verdad: descubrimiento versus correspondencia

La relación de la concepción de la verdad elaborada en el § 44 de *SZ* respecto de la concepción aristotélica ha sido frecuentemente mal caracterizada. Una versión simplificadora, que suele oírse y hasta leerse en textos no siempre introductorios, establece que la intención de Heidegger consistiría en el simple desmontaje del concepto tradicional de la verdad como adecuación del pensamiento y la cosa, y en su reemplazo por la peculiar y, por lo general, igualmente poco comprendida concepción de la verdad como 'desocultamiento' o 'descubrimiento'. Como suele ocurrir en estos casos, esta inexacta explicación del objetivo del § 44 se apoya, de hecho, en algunos aspectos efectivamente contenidos en el texto, pero los deforma y oscurece al extraerlos descuidadamente del contexto en que están insertos. Cierto es, en todo caso, que Heidegger obtiene su concepción de la verdad en el § 44 sobre la base de una consideración crítica de la concepción tradicional de la *adaequatio*. Pero su objetivo no es simplemente reemplazar tal concepto de verdad, sino, más bien, poner de manifiesto su carácter derivado mostrando el fundamento en que se asienta y, habiendo así mostrado su procedencia, retenerlo como necesario dentro de sus propios límites. Por lo demás, tampoco cree Heidegger que dicho concepto de verdad pueda ser, sin más, atribuido a Aristóteles, aunque concede, desde luego, que fue elaborado por la tradición a partir de elementos presentes en Aristóteles mismo. Heidegger caracteriza la

3. A estas lecciones se agrega la lección de 1928 publicada con el título "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz" (= *MAL*). Para la cuestión de la verdad, véase esp. §§ 1-3 y 9. La confrontación con Aristóteles, a partir del análisis de *De interpretatione* y de *Metafísica* IX 10, reaparece en dos lecciones de Friburgo de 1929-1930, a saber, *WMF* § 9 y *GBM* §§ 71-73. Una excelente reconstrucción de la 'prehistoria' del § 44 de *SZ*, a partir de las lecciones de Marburgo, se encuentra en Gethmann (1989). Agnello (2006) provee ahora una discusión integral de los textos en los que Heidegger se confronta con la concepción aristotélica de la verdad.

concepción tradicional de la esencia de la verdad en función de tres tesis básicas: 1) la de que el "lugar" originario de la verdad es el enunciado (*Aussage*) o el juicio (*Urteil*); 2) la de que la esencia de la verdad reside en la "concordancia" (*Übereinstimmung*) del juicio con su objeto; y 3) la de que Aristóteles enunció por primera vez 1) y 2) (cf. *SZ* § 44, p. 214).[4] Heidegger rechaza las tres tesis, al menos, en esta forma. Las escuetas indicaciones históricas que siguen a la caracterización de la concepción tradicional constituyen una réplica directa a 3). Heidegger señala que la definición tradicional de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, formulada por Santo Tomás de Aquino a partir de Avicena, no se encuentra, como tal, en Aristóteles, aunque parte de una interpretación de la referencia aristotélica a las representaciones del alma como "semejanzas" (*homoiómata*) de las cosas en *De Interpretatione* 1, 16a6, pasaje en el cual Aristóteles, sin embargo, no pretende estar dando una definición de la verdad (p. 214).[5] Aristóteles, insiste Heidegger más adelante, no defiende en ninguna parte la tesis de que el lugar originario de la verdad es el juicio (p. 226). En cuanto a 1) y 2), su rectificación presupone, de hecho, la totalidad del desarrollo del § 44, especialmente, la sección b) (p. 219-226). Pero ya en la sección inicial a) provee Heidegger importantes indicaciones. Con respecto a la noción de "adecuación" o "concordancia", la cual designa un tipo especial de relación, señala Heidegger que la aclaración de la estructura de la verdad no puede detenerse en la simple presuposición de la totalidad relacional, es decir, en la adecuación de intelecto y cosa, sino que debe penetrar en la conexión ontológica que la sustenta. El conocimiento, para ser verdadero, debe dar la cosa *tal como* (*so wie*) ella es. La correspondencia característica de la verdad tiene el carácter de este 'tal como'. Pero resta aclarar cómo es, en general, ontológicamente posible esta relación de correspondencia (p. 216).

En conexión con esto Heidegger remite inmediatamente a la posición de Husserl, más concretamente, a su distinción entre el acto de juzgar (*Urteilsvollzug*), como proceso *real* psíquico, y el contenido judicativo (*Urteilsgehalt*), como contenido *ideal* del acto (cf. p. 216 ss.). Como se ha señalado acertadamente, el genuino sentido de estos comprimidísimos párrafos sólo puede comprenderse cabalmente a partir de los detallados desarrollos contenidos en *Logik* §§ 6-10.[6] Me limito aquí a algunas indica-

4. La nota a la p. 128 en el § 11 de *Logik* muestra que Heidegger ve corporizada esta errónea presentación de Aristóteles en la interpretación de H. Maier, quien afirma expresamente el primado de la verdad judicativa sobre la verdad de la representación sensible intuitiva, la cual sería verdadera sólo en sentido derivado y metafórico. Véase Maier (1896) p. 13 s., citado por Heidegger. En la lección de 1924-1925, sin embargo, Heidegger parece admitir todavía la presentación tradicional de Aristóteles como fundador de la posición según la cual el lugar de la verdad es el juicio. Véase *Sophistes* § 3 p. 15.

5. Heidegger agrega que la concepción de la verdad así formulada permanece dominante incluso, contra la pretensión del neokantismo, en la obra de Kant, quien, lejos de abandonarla, la presupone expresamente (cf. *SZ* § 44 p. 215). Las breves indicaciones históricas del § 44 son sólo un condensado mínimo de desarrollos mucho más amplios. Para la conexión tradicional entre verdad y juicio, véase *MAL* § 2. En *Logik* § 9 se desarrolla ampliamente el tema de la concepción de la verdad en la crítica al psicologismo, con especial atención a Lotze y Husserl. Para la interpretación del pasaje de *De Interpretatione* arriba citado, véase *Logik* § 13 p. 166 ss.

6. Cf. Gethmann (1989) p. 104. Gethmann considera la sección a) del § 44 de *SZ* como un, desde el punto de vista redaccional, poco logrado resumen de la argumentación desarrollada en los §§ 6-10 de *Logik*. Para la crítica de Heidegger a Husserl, véase Gethmann p. 104-111.

ciones, sin entrar en el detalle de este complejo punto. Heidegger ve en la posición de Husserl el último y más radical intento por dar cuenta de la posibilidad de la *adaequatio*. Encuentra en ella dos elementos constitutivos fundamentales: a) la tajante separación entre lo ideal y lo real, concretamente, entre 'acto (psíquico-real) del juicio' y 'contenido (lógico-ideal) del juicio', y b) la introducción de nociones como 'identificación' y 'confirmación' –en términos de Heidegger, 'acreditación' (*Ausweisung*) y 'verificación' (*Bewährung*)–, para dar cuenta del 'ser verdadero' del enunciado.[7] En su explicación de la estructura de la verdad Heidegger retendrá el elemento positivo b), rechazando, a la vez, a). Para ello, debe ofrecer una interpretación de b) que no implique la introducción de las distinciones contenidas en a).

Leída de este modo, se hace clara la argumentación de Heidegger en el pasaje, y se explica también la introducción al final (p. 218) de la noción de verdad como 'descubrimiento'. En su rechazo de a) Heidegger remite al nunca resuelto problema platónico de la conexión –"participación" (*méthexis*)– de la esfera real y la ideal del ser: la distinción de Husserl entronca aquí con la problemática central del platonismo (cf. p. 217; véase también *Logik* § 8 p. 54 ss.; § 9 p. 71 ss.). La distinción entre lo ideal y lo real no aclara la estructura de la *adaequatio*, sino que traspone el problema a otro ámbito, a saber: el de la conexión entre ambas esferas del ser. En b), en cambio, Heidegger encuentra un rasgo positivo de la concepción de Husserl, que él mismo espera retener, en una versión modificada. La cuestión concierne aquí a la estructura –el "ser"– del conocimiento mismo. Concretamente, se trata de la pregunta de cuándo se hace fenoménicamente expresa la verdad en el conocer. Heidegger responde: cuando el conocer 'se acredita' (*sich ausweist*) como verdadero. Es la 'autoacreditación' (*Selbstausweisung*) lo que asegura al conocimiento su verdad. La relación de concordancia debe, por tanto, ser aclarada en el contexto fenoménico de la 'autoacreditación' (*SZ* § 44 p. 217). Heidegger intenta mostrar que una concepción de la verdad proposicional orientada fundamentalmente a partir del fenómeno de la 'autoacreditación' no requiere de –ni, en rigor, es compatible con– la distinción entre lo ideal y lo real, en los términos de Husserl. Heidegger pregunta: supuesto que alguien, parado de espaldas a una pared, declara "el cuadro que está en la pared está torcido", ¿cuándo y cómo se acredita ese enunciado como verdadero? La respuesta es: cuando ese alguien se da vuelta y percibe (*wahrnimmt*) el cuadro torcido en la pared (cf. p. 217). Como Husserl, Heidegger piensa aquí el enunciado en términos básicamente

7. Como se desprende de la nota 1 a p. 218, Heidegger considera la posición de Husserl tal como ésta aparece, fundamentalmente, en la "Sexta Investigación" de *LU*, titulada "Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis", cuyo quinto capítulo (§§ 36-39) se titula "Das Ideal der Adäquation. Evidenz und Wahrheit". Mi traducción de los términos '*Ausweisung*' y '*Bewährung*' requiere explicación. Doy a '*Ausweisung*' el significado que tiene habitualmente la expresión '*sich (als etwas) ausweisen*' en el lenguaje ordinario, esto es, "identificarse" o "acreditarse (como algo)". Un *Ausweis* es una credencial, es decir, algo que acredita a la persona portadora como algo (por ejemplo, como estudiante, periodista, etc.). De modo semejante, '*Bewährung*' significa también "acreditación" o "confirmación", en el sentido de mostrarse algo sólido, eficiente o verdadero. Pero aquí he preferido la traducción 'verificación', para mantener la conexión con '*wahr*' ('verdadero'). En ambos casos, la idea básica es la de pasar una prueba o comprobación exitosamente. En el uso de Heidegger en el § 44 de *SZ* '*Bewährung*' parece aludir a una particular especie de '*Ausweisung*', a saber, aquella en la que un enunciado acredita su (pretensión de) ser verdadero.

intencionales, es decir, en tanto portador de determinadas intenciones cognitivas, como un 'señalar hacia...'. En la secuencia metodológica que sugiere el ejemplo, el enunciado es presentado primero como una intención vacía que apunta a..., para hacer ver luego que su pretensión de verdad, su apuntar a..., se acredita (o fracasa) en el momento de la verificación a través de la correspondiente evidencia intuitiva. La intención vacía adquiere así, en términos de Husserl, su 'cumplimiento' o 'repleción' (*Erfüllung*), a través de la presentación del objeto "en carne y hueso" (*in seiner Leibhaftigkeit*) en la evidencia intuitiva (cf. *Logik* § 10 p. 102-108). El ente mentado en el enunciado se muestra en el acto de acreditación (verificación) *tal como* era señalado en el enunciado, es decir, se muestra en su 'mismidad' o 'identidad' (*Selbigkeit*). 'Verificación' (*Bewährung*) significa, según esto, "mostrarse el ente en su mismidad" (cf. *SZ* § 44 p. 218).

El punto central del argumento es, a mi juicio, que una teoría de la verdad proposicional en esta línea fundamentalmente verificacionista, pensada consecuentemente, hace superflua la introducción de la distinción ontológica entre lo real y lo ideal, y también la referencia a "representaciones", como intermediarios entre los enunciados y las cosas. Por el contrario, Heidegger cree que éstas no hacen sino enturbiar irremediablemente la estructura de la verdad proposicional: toda interpretación que postula la intermediación de "representaciones" falsea el fenómeno de la enunciación, pues el enunciar es, como tal, un 'ser por relación a la cosa existente misma' (*Sein zum seienden Ding selbst*) (cf. p. 217 s.). En el acto de acreditación el conocimiento permanece exclusivamente referido a la cosa misma (cf. p. 218), y no a "representaciones" o "imágenes" de las cosas. Esta posición antirrepresentacionalista, enmarcada desde el comienzo en el intento más amplio por retrotraer la verdad del enunciado a sus presupuestos en el 'estado de abierto' del *Dasein*, no está en absoluto al servicio, como se ha pretendido a veces, de lo que sería, en definitiva, la pretensión de un simple retorno a una suerte de "inmediatez precrítica". Por el contrario, representa, más bien, el resultado de una consecuente aplicación del principio metodológico básico de atenerse descriptivamente a los fenómenos, y de una radical interpretación del fenómeno básico de la 'autoacreditación', avistado por Husserl.[8] Lo que Heidegger ofrece en reemplazo de la concepción de Husserl es una concepción verificacionista en la cual el contexto primario de verificación no es la esfera de las representaciones o de los objetos ideales, sino el ámbito del trato práctico-operativo con los entes 'a la mano' (*zuhanden*) del mundo circundante. Si se atiende a este aspecto de la concepción heideggeriana, se comprende enseguida por qué actualmente, y no sin algunas buenas razones, se tiende a ver la posición de Heidegger en *SZ* en cierta conexión con determinadas variantes del pragmatismo y, muy especialmente, con la concepción del lenguaje y el significado desarrollada por el Wittgenstein posterior al *Tractatus*.[9]

8. La acusación de retorno a una "inmediatez precrítica" es formulada por E. Tugendhat en su, por lo demás, excelente investigación sobre la noción de verdad en Husserl y Heidegger. Véase Tugendhat (1967) p. 404 s. Tugendhat ve en la concepción heideggeriana de la verdad nada menos que el abandono de la "idea de responsabilidad crítica" y una "autoentrega de la filosofía" (p. 404). Más allá del carácter cuasiideológico de estos reproches, en sus aspectos de detalle, la crítica de Tugendhat ha sido, en mi opinón, excelentemente respondida y desactivada por C. F. Gethmann. Véase Gethmann (1974a) y (1989) p. 103s., 114, 117 ss.

9. Para el verificacionismo de Heidegger en *SZ* y sus diferencias respecto del de Husserl, véase la buena discusión en Okrent (1988) cap. 4.

Las consecuencias básicas de la nueva posición alcanzada, introducidas de modo ciertamente poco claro al final de la sección a) del § 44 (p. 218 s.), son, a mi juicio, dos. En primer lugar, la concepción basada en el concepto de 'autoacreditación' ('verificación') con referencia al contexto primario del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' implica una reformulación de la concepción tradicional de la "adecuación" o "concordancia". La caracterización de la verdad como una concordancia entre sujeto y objeto, en el sentido de una "semejanza" entre ambos, deja paso a la caracterización en términos de 'descubrimiento' (*Entdeckung*). En el enunciar el *Dasein es* de una cierta manera por relación a la cosa mentada en el enunciado. Tal modo de ser por relación a lo enunciado en la enunciación consiste en un 'ser descubridor' (*entdeckend-sein*) por relación a ello. Lo descubierto en este 'ser descubridor' es el ente, *tal como* es y se muestra en sí mismo. El enunciado es verdadero en cuanto *muestra*, *deja ver* el ente en su 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*). El 'ser descubridor' del enunciado, es decir, su 'ser verdadero' es pensado así en el sentido de lo que Aristóteles llama *apóphansis*, es decir, como un 'dejar ver' o un 'mostrar'. Si se tiene en cuenta que el 'ver' aquí aludido no se identifica, sin más, con el puro 'ver' teórico-contemplativo, sino que alude, en primera instancia, al 'ver en torno' (*Umsicht*) que ilumina el trato práctico-operativo con los entes 'a la mano', se comprende de inmediato que en la nueva caracterización de la verdad como 'descubrimiento' va ya coimplicada la radical inversión en la concepción de las relaciones entre teoría y *prâxis* que representa el análisis del 'ser en el mundo' de *SZ*, frente a la tradición filosófica precedente.[10] La segunda consecuencia, en inmediata conexión con la anterior, señala que la comprensión de la estructura de la verdad proposicional a partir del fenómeno de la 'autoacreditación', y en términos del 'ser descubridor' del enunciado, implica, a su vez, la dependencia ontológica de la verdad proposicional respecto de un más originario 'ser descubridor', característico del *Dasein* mismo. El 'ser verdadero' del enunciado, en tanto 'ser descubridor', sólo es posible ontológicamente, indica Heidegger, sobre la base del 'ser en el mundo', como estructura fundamental de la constitu-

10. Gethmann formula excelentemente el punto: dentro del modelo operacional de la verdad de *SZ* la metáfora óptica de la semejanza da paso a una metáfora de tipo táctil-operativo: el enunciado "corresponde" a la cosa en el sentido en que la llave "corresponde" a la cerradura que es capaz de abrir, y no en el sentido en que la copia "corresponde" (*i. e.* "se asemeja") a su original. El criterio primario de verdad en el trato inmediato con el mundo circundante es, pues, la 'servicialidad' (*Dienlichkeit*). Esto es: 'verdad' es, en primera instancia, una categoría de efectividad o éxito. Como señala Gethmann, Heidegger no hace con esto sino radicalizar y llevar hasta sus últimas consecuencias las connotaciones pragmáticas implícitas ya en el par de conceptos husserlianos de 'intención' y 'cumplimiento' ('repleción'): la verdad da cumplimiento o satisfacción a una intención vacía, tal como una solución satisface una tarea planteada como problema. Véase Gethmann (1989) p. 111 ss. y esp. 116. Para el 'ver en torno' (*Umsicht*) como modo primario de 'comprensión' que ilumina el trato práctico-operativo con los entes 'a la mano', cf. *SZ* § 15 esp. p. 69. Véase también § 31 p. 147: "Habiendo mostrado de qué modo todo 'ver' (*Sicht*) se funda primariamente en el comprender (*Verstehen*) –el 'ver en torno' (*Umsicht*) de la ocupación (*Besorgen*) es el comprender como *comprensibilidad* (*Verständlichkeit*)–, se ha despojado al puro intuir (*Anschauen*) de su primado, que corresponde, noéticamente, al tradicional primado ontológico de lo que es 'ante los ojos' (*das Vorhandene*)". Para el camino que sigue la elaboración por parte de Heidegger de su peculiar concepción de la comprensión, a partir de la noción husserliana de intuición, véase la muy buena discusión en Kisiel (1995a).

ción de ser del *Dasein*. Aquí reside el *fundamento* ontológico del fenómeno originario de la verdad (cf. p. 219). En este punto, que Heidegger desarrolla en la sección b) del § 44, se encuentra el núcleo teórico de la concepción de la verdad expuesta en *SZ*. Y, como veremos, es aquí donde la recepción y transformación de la concepción de Aristóteles viene a cumplir un papel positivo central.

3. El regreso a Aristóteles en la elucidación del fenómeno de la verdad

La concepción de la verdad proposicional en términos del 'ser descubridor' del enunciado remite, como vimos, al 'ser descubridor' del *Dasein*, en tanto fundado en su 'ser en el mundo'. En la lección de 1925-1926, en el marco de su crítica a la crítica del psicologismo por parte de Lotze y Husserl, Heidegger formula el punto de un modo diferente. En un importante parágrafo titulado "Antikritische Fragen. Notwendigkeit des Rückganges der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles" ("Cuestiones anticríticas. Necesidad de un retroceso del planteo de la pregunta por la esencia de la verdad a Aristóteles"), explica Heidegger que la conexión intrínseca de dependencia entre 'verdad proposicional' (*Satzwahrheit*) y 'verdad de la intuición' (*Anschauungswahrheit*) hace necesaria, para la aclaración del fenómeno de la verdad, una reconsideración de la concepción de Aristóteles (véase *Logik* § 10 p. 109-125). Heidegger considera a Aristóteles como el punto de partida de la tradición que, en sucesivas modificaciones, desemboca en la concepción de Husserl, a través de Santo Tomás, Leibniz, Kant y Hegel (cf. p. 124 s.). En los siguientes parágrafos del curso (§§ 11-14) Heidegger desarrolla una extensa interpretación de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* en *De Interpretatione*, que contiene los elementos básicos que aparecerán posteriormente en *SZ* en el tratamiento de la tríada 'comprender' (*Verstehen*)-'interpretación' (*Auslegung*)-'enunciado' (*Aussage*) (cf. §§ 31-33), y en el del fenómeno de la verdad (cf. § 44). La interpretación de Aristóteles en la lección de 1925-1926 culmina con una consideración del discutido texto de *Metafísica* IX 10, en el cual aparece expresamente la conexión entre 'ser' y 'verdad', en el marco de la concepción aristotélica de la captación intuitiva de lo simple (cf. *Logik* § 13 b) p. 170-190 y § 14).[11] A su vez, en la lección de 1924-1925, dedicada al *Sofista* de Platón, Heidegger prepara su tratamiento del diálogo con una extensa discusión de la concepción aristotélica de los así llamados "grados del saber". La consideración, enmarcada en la elucidación del concepto de 'verdad' como 'desocultamiento' (*alétheia*), contiene una interpretación detallada del tratamiento de las virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, complementada por la interpretación de la concepción de la sabiduría teórica (*sophía*) en X 6-8 y de las formas del saber en *Metafísica* I 1-2 (cf. *Sophistes* §§ 2-26). También este curso es fundamental para la comprensión de la posición expuesta en *SZ*, especialmente, allí donde se trata de la recepción y transformación por Heidegger de la concepción aristotélica de la verdad práctica y,

11. Para la interpretación heideggeriana de *Metafísica* IX 10, véanse las discusiones más amplias en Dahlstrom (1994) p. 153-163; Brasser (1997) p. 18-63; Agnello (2006) p. 58-68, 103-108, 175-183. Para un balance crítico del modo en que Heidegger se confronta con la concepción aristotélica la verdad, desde el punto de vista de la actual exégesis de Aristóteles, véase Berti (1990) y (1997) p. 89-96.

en conexión con ella, de su inversión de la representación tradicional de las relaciones entre teoría y *prâxis*. El del retorno a la concepción aristotélica en la elucidación del fenómeno de la verdad no es, como se ve, un simple postulado teórico, sino que describe, a la vez, el proceso realizado por Heidegger mismo para alcanzar la posición formulada en SZ. Y el § 44 no es, desde este punto de vista, sino el resultado cristalizado de dicho proceso.

La pregunta es aquí, naturalmente, qué busca –y encuentra– Heidegger para ello en Aristóteles. Responder a esto implica dar una interpretación siquiera sumaria de la posición elaborada en la sección b) del § 44 de SZ. Allí intenta poner de manifiesto el fenómeno originario de la verdad y, con ello, mostrar el carácter derivado de la concepción tradicional orientada básicamente hacia la verdad proposicional. En el final de la sección a) se establecía, como se vio, que el 'ser descubridor' del enunciado se funda ontológicamente en el 'ser descubridor' del *Dasein*, en tanto 'ser en el mundo'. En el comienzo de b), tras enfatizar que la nueva caracterización de la verdad ofrecida no es la liquidación, sino, más bien, la necesaria interpretación de la intuición latente en la concepción tradicional de la *adaequatio*, y tras referir, una vez más, a la conexión esencial entre *lógos*, *apóphansis* y *alétheia*, Heidegger remite nuevamente a Aristóteles, señalando, como ya al comienzo del § 44, que, en su empleo no técnico del término, éste equipara, sin más, 'verdad' (*alétheia*) con 'cosa' (*prágma*) y con 'fenómeno' (*phainómenon*) (cf. p. 219; véase también p. 212 s., bajo remisión a varios pasajes de *Metafísica*). Esta transición de la noción de verdad como 'ser descubridor' del *Dasein* a la de verdad como 'cosa' o 'fenómeno' es, a primera vista, oscura. Una indicación posterior permite aclarar qué es lo que está aquí en juego. En el resumen de los resultados de la interpretación ontológico-existenciaria de la verdad Heidegger establece que, en su sentido más originario, la verdad es el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, al cual pertenece de modo esencial también el 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente intramundano (p. 223). Lo que Heidegger tiene aquí en vista es la correlación estructural entre el 'ser descubridor' (*entdeckend-sein*) del *Dasein* y el 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente, la cual es esencial para su concepción de la verdad como 'desocultamiento'. Heidegger pone de este modo en contacto dos aspectos presentes en Aristóteles: la concepción del *lógos apophantikós*, por un lado, y el empleo no técnico del término 'verdad' en el sentido de 'cosa' o 'fenómeno', por el otro, para extraer interpretativamente de ellos la correlación estructural entre 'ser descubridor' (del *Dasein*) y 'estado de descubierto' (del ente), característica de su propia concepción. Esta interpretación del argumento de SZ es confirmada por un interesante pasaje de la lección de 1925-1926. En el marco de la interpretación de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*, y con ocasión de un análisis de la falsedad a partir de *Metafísica* IV 7, 1011b26, Heidegger señala que la verdad no está pensada aquí como una simple relación entre dos "cosas" (*vgr.* original y copia). Por el contrario, de haber aquí alguna relación en absoluto, se trataría, más bien, de una relación tan peculiar, que no encontraría análogo en el plano de las relaciones "reales" entre objetos. Tal relación es, en definitiva, la relación del *Dasein*, como tal, respecto del mundo, esto es, la apertura al mundo constitutiva del *Dasein* mismo, en cuanto el 'ser' del *Dasein* es un 'ser por relación al mundo', y con él está ya siempre 'descubierto' el mundo mismo. Heidegger afirma que, a pesar de no ver de modo expreso este momento estructural, Aristóteles pudo, gracias a su estricto atenerse a los fenómenos, evitar encubrir la estructura originaria de la verdad por medio de una teoría de las representaciones como "copias" de las

cosas (cf. *Logik* § 13 p. 164). Dado que Heidegger ve de este modo la concepción aristotélica, es claro en qué sentido puede afirmar en el § 44 de *SZ* que la concepción de la verdad como 'desocultamiento' no constituye un quitarse de encima la tradición, sino, más bien, un apropiarse de ella de modo originario (cf. p. 220).

Habiendo ganado de este modo la correlación estructural básica entre 'ser descubridor' (del *Dasein*) y 'estado de descubierto' (del ente), Heidegger explota en todas sus consecuencias esta estructura nuclear, para obtener así en el resto de la sección b) los dos resultados fundamentales a los que apunta su concepción, a saber: 1) la puesta de manifiesto del fenómeno originario de la verdad en el 'estado de abierto' del *Dasein*, y 2) la mostración del carácter derivado de la verdad proposicional. Me detengo ahora selectivamente en estos dos puntos, para mostrar, a través de la reconstrucción del argumento de Heidegger, en qué medida juega aquí un papel decisivo la apropiación transformadora de posiciones aristotélicas.

4. La recepción heideggeriana de la concepción aristotélica de las virtudes intelectuales como modos del 'ser en la verdad'

Una primera consecuencia de la correlación estructural entre el 'ser descubridor' (del *Dasein*) y el 'estado de descubierto' (del ente) reside en el primado del 'ser descubridor' del *Dasein*, como forma originaria del 'ser verdadero': primariamente 'verdadero', es decir, 'descubridor', es el *Dasein*, y sólo en un segundo sentido significa 'verdad' también el 'estado de descubierto' del ente (cf. p. 220). El 'estado de abierto', constituido por el 'encontrarse' o la 'disposicionalidad afectiva' (*Befindlichkeit*), el 'comprender' (*Verstehen*) y el 'habla' (*Rede*), es la estructura fundamental del *Dasein* en la que debe buscarse el fenómeno originario de la verdad: *con y a través* del 'estado de abierto' del *Dasein* se da también el 'estado de descubierto' del ente (cf. p. 220 s.). Heidegger remite aquí a los momentos estructurales puestos de manifiesto en el análisis del 'ser en' (*In-Sein*) (§§ 28-38), a saber: 'estado de yecto' (*Geworfenheit*), 'proyecto' (*Entwurf*) y 'caída' (*Verfallen*), y muestra de modo conciso su conexión con el fenómeno de la verdad, tal como éste aparece a la luz del 'estado de abierto' del *Dasein* (cf. § 44 p. 221 s.).[12] Esto justifica la aseveración de que lo dicho en la tematización de la constitución existenciaria del 'ahí' (*Da*) no concernía, en rigor, sino al fenómeno originario de la verdad misma (cf. p. 221).

Ahora bien, si se toma en serio la remisión de Heidegger al previo análisis de la 'mundanidad' del mundo y del 'ser en', entonces hay que asumir que la tesis del primado del 'ser descubridor' del *Dasein* respecto del 'estado de descubierto' del ente implica, en realidad, una doble relación de dependencia, a saber: no sólo el hecho de que, en general, sólo hay 'estado de descubierto' del ente sobre la base del 'ser descubridor' del *Dasein*, sino, a la vez, también el hecho de que *el modo* en que en cada caso el ente es descubierto está estructuralmente correlacionado con una determinada modalidad del 'ser descubridor' del *Dasein*. Este punto clave no está desarrollado de

12. No puedo entrar aquí, lamentablemente, en el detalle de estas conexiones. En particular, dejo por completo de lado la importante conexión del momento de la 'caída' con el 'ser en la no-verdad (*Unwahrheit*)' del *Dasein*, que Heidegger considera fundado en la estructura de ser de éste, de modo tan originario como su 'ser en la verdad'. Véase *SZ* § 44 p. 221-223.

modo explícito, sino sólo aludido en este contexto, lo cual constituye, a mi juicio, una debilidad en la exposición del § 44 de *SZ*. De todos modos, el punto puede derivarse fácilmente de las premisas de Heidegger. La escueta alusión al 'ver' circunspectivo y no objetivante propio del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', por un lado, y al estático 'dirigir la mirada' hacia el ente 'ante los ojos', por el otro, gana, desde esta perspectiva, toda su dimensión significativa.[13] Heidegger alude aquí a los dos modos del 'ver' que corresponden a las dos formas básicas de presentación del ente intramundano, a saber: como inmediatamente 'a la mano' (*zuhanden*) y como puramente 'ante los ojos' (*vorhanden*). Si se tiene en cuenta el análisis de la 'mundanidad' del mundo en los §§ 14-18, se comprende enseguida que detrás de la aparente yuxtaposición de estos dos modos del 'ver' se esconde la tesis heideggeriana del primado del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', como aquella forma primaria e inmediata en la que el *Dasein* abre para sí 'mundo'. Este primado del trato práctico-operativo, como modo básico del 'ser descubridor' del *Dasein*, se corresponde estructuralmente con el primado del 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*), como modo básico del 'estado de descubierto' del ente intramundano.

Como surge claramente de los desarrollos contenidos en los §§ 16 y 31, lo característico de la posición heideggeriana consiste aquí, como anticipé ya, en una inversión de la manera tradicional de concebir las relaciones entre teoría y *prâxis*. Heidegger hace del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' la forma básica y primaria de acceso al mundo circundante, y muestra, además, que el acceso puramente teórico-contemplativo al ente 'ante los ojos' sólo resulta comprensible como un modo ontológicamente *fundado* o *derivado* del 'ser descubridor', el cual presupone la suspensión y puesta entre paréntesis de los nexos e intenciones prácticos que nos vinculan, de modo inmediato y primario, con el mundo familiar de la *prâxis* cotidiana (véase § 16 p. 73 ss.; § 31 p. 147 s.). En esta inversión de la posición tradicional, con su privilegio del acceso teórico al mundo, está contenida también la reacción de Heidegger frente a la concepción husserliana de la correlación intencional *cogito-cogitatum*, ya que la fenomenología de Husserl habría permanecido orientada, a juicio de Heidegger, básicamente hacia la 'visión de la esencia' (*Wesensschau*), sin ver el fundamento de ésta en el 'comprender' existenciario (cf. § 31 p. 147). En la versión heideggeriana, la correlación intencional fenomenológica, concebida en términos de 'ser descubridor' (del *Dasein*) y 'estado de descubierto' (del ente), gana toda una nueva dimensión, en virtud de la cual el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' pasa a ser una forma más –la forma básica y primaria, desde el punto de vista correspondiente al momento del acceso al ente intramundano– del 'ser en la verdad' ontológicamente característico del *Dasein*, en tanto 'ser en el mundo'. Importante es aquí el hecho de que Heidegger alcanza esta nueva posición precisamente a partir de una reinterpretación de la concepción griega de las relaciones entre teoría y *prâxis*, tal como ésta aparece cristalizada en Aristóteles. Aquí juega un papel fundamental la lectura heideggeriana de la exposición de las virtudes intelectuales en *Ética a Nicómaco* VI. De la intensiva ocupación de Heidegger con este texto queda en *SZ* apenas el testimonio de una mera referencia en nota a pie de página (véase § 44 p. 225). Pero la lección de 1924-1925

13. *SZ* § 44 p. 220: "La ocupación (*Besorgen*) que 've en torno' (*umsichtig*) como también la que se demora en el dirigir la mirada (*verweilend hinsehend*) descubren el ente intramundano (*innerweltliches Seiendes*). Éste llega a ser lo descubierto (*das Entdeckte*)".

muestra con toda claridad hasta qué punto la concepción aristotélica, en particular, la de la verdad práctica, ha jugado aquí un papel decisivo. Un estudio detallado de la lectura heideggeriana de *Ética a Nicómaco* VI es tarea que no puedo emprender aquí. Me limito a señalar algunos puntos básicos para la cuestión que aquí me ocupa.[14]

En primer lugar, en la exposición aristotélica de las virtudes intelectuales Heidegger encuentra una suerte de *continuum* de los modos básicos del 'ser descubridor' del *Dasein*. Heidegger parte de la caracterización de las virtudes intelectuales como modos en que el alma *abre* (*erschließt*) el ente en su ser. Todos ellos van, por cierto, acompañados de *lógos*, es decir, de la estructura hermenéutico-comprensiva que hace posible también la predicación (afirmar/negar). Pero son, en sí mismos, modos antepredicativos de abrir 'mundo', a través de los cuales se hace posible, como tal, la presentación del ente intramundano (véase *Sophistes* § 4). En el *continuum* presentado por Aristóteles aparecen estos modos del 'ser descubridor' –*vgr.* ciencia (*epistéme*), técnica (*téchne*), sabiduría práctica (*phrónesis*), sabiduría teórica (*sophía*) e intelecto (*noûs*)– dentro de una misma línea de desarrollo, es decir, en un estado originario, previo a la tajante distinción moderna y, más específicamente, kantiana, entre uso teórico y uso práctico de la razón, la cual fue elaborada a lo largo de una larga historia de transformaciones precisamente sobre la base de la distinción aristotélica entre *phrónesis* y *sophía* (cf. § 9 c) p. 60 s.). El punto relevante para la posición de Heidegger en SZ es que no sólo el contemplar teórico sino también las modalidades prácticas de acceso al mundo circundante, tales como *téchne* y *phrónesis*, aparecen aquí como modos originarios del 'ser descubridor', esto es, del 'ser en la verdad' del *Dasein* (cf. § 4 p. 22, 24; § 17).

Una segunda característica importante de la lectura heideggeriana de la exposición aristotélica de las virtudes intelectuales reside en el hecho de que Heidegger reconstruye el *continuum* presentado por Aristóteles como una génesis de la sabiduría teórica, en tanto forma suprema del 'ser descubridor'. Para ello, Heidegger complementa el tratamiento del libro VI de *Ética a Nicómaco* con una interpretación de la doctrina de los grados del saber de *Metafísica* I 1-2 (cf. §§ 10-16). En modo detallado y, por momentos, brillante, muestra cómo en las formas inferiores de la escala del saber anida ya latentemente la tendencia al privilegio del puro 'ver' contemplativo, que alcanza su clímax en la caracterización de la *sophía* como pura contemplación desinteresada de los primeros principios y causas eternos de los entes (cf. §§ 6-11, 13-14, 16). Esta hipótesis interpretativa permite a Heidegger dar cuenta de algunos aspectos problemáticos para la interpretación corriente de Aristóteles como, por ejemplo, la tesis del primado de la *téchne* respecto de la mera experiencia (*empeiría*), a pesar de la no infrecuente superioridad de esta última en la solución eminentemente práctica de casos particulares (véase § 11 c) p. 74-78). En este punto se pone, para Heidegger, ejemplarmente de manifiesto la tendencia operante en la concepción griega a independizar crecientemente el *légein*, entendido como fundamento de explicación del ente a partir de su origen o principio (*arché*): en la *téchne* misma yace ya la tendencia a hacerse crecientemente independiente del simple trato práctico-operativo con el ente (cf. § 13). Con su exaltación de la pura contemplación teórica de la *sophía*, como forma más alta del 'ser descubridor', Aristóteles no hace, según esto,

14. Para otros aspectos de la interpretación de la concepción aristotélica de las virtudes intelectuales, con especial atención al caso de la *phrónesis*, véase Estudio 8.

sino explicitar y radicalizar las tendencias básicas operantes en la comprensión griega prefilosófica del ser y el conocer (véase § 10; § 16 b) p. 125 -128).

En tercer lugar, por último, aparece un punto de central importancia, estrechamente vinculado con lo anterior. Heidegger explica el primado de la *sophía* en la concepción griega por referencia a la tesis ontológica básica del primado de los entes eternos e inmutables, en tanto expresiones más altas del ser, comprendido como *constante presencia* (cf. §§ 18-19): la *sophía* es la forma más alta del 'ser descubridor', porque facilita el acceso a las formas más altas del ser, los entes eternos e inmutables. Una tesis ontológica, fundada en una determinada concepción del ser a partir del tiempo, lleva, de este modo, a una peculiar concepción de la 'existencia propia' del hombre, la cual se expresa ejemplarmente en el ideal aristotélico de la vida puramente contemplativa, como forma suprema, aunque sólo parcialmente realizable, de la felicidad humana. Aquí se patentiza, según Heidegger, la tendencia a medir el ser del *Dasein* a partir del ser eterno del mundo (cf. § 24 b) p. 168-171; § 25): 'ser propio' significa así, para el *Dasein*, 'ser por relación a lo eterno', esto es, "inmortalizarse en la medida de lo posible", para decirlo en el lenguaje de Platón y Aristóteles (cf. § 25 b) p. 177 ss.). A esta concepción de la existencia auténtica Heidegger opondrá en *SZ* su concepción del modo propio del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (*Sein zum Tode*) y, en conexión con él, del 'estado de resuelto' (*Entschlossenheit*), que dan cuenta de la genuina 'propiedad' del *Dasein*, definida no por referencia al ser de los objetos intramundanos, sino, de modo inmanente, por referencia al más propio 'poder ser' (*Seinkönnen*) del *Dasein* mismo. En tal sentido, el 'estado de abierto' por relación al más 'propio poder' del *Dasein*, sobre la base del 'ser para (vuelto hacia) la muerte', es caracterizado en el § 44 de *SZ* como la 'verdad de la existencia' (*Wahrheit der Existenz*) del *Dasein* (cf. p. 221). De este modo, Heidegger anuda por anticipado su concepción de la verdad con el análisis de la propiedad (*Eigentlichkeit*) del *Dasein* (cf. *SZ* §§ 46-60).[15] El punto de Heidegger contra la concepción tradicional no reside en cuestionar la pretensión de anclar su idea de la 'propiedad' en premisas ontológicas. Lo que Heidegger imputa a la concepción tradicional es, más bien, el haberse basado para ello en una ontología equivocada, esto es, en una ontología de las "cosas", que no tienen la forma de ser del *Dasein*. El proyecto de una analítica existenciaria concebida como ontología fundamental puede verse, desde esta perspectiva, también como el intento de proveer de la adecuada base ontológica al análisis de la 'propiedad' de la existencia.

Interesante es el hecho de que Heidegger encuentra en Aristóteles mismo un punto de apoyo para su propia alternativa al modelo tradicional del 'ser propio' del *Dasein*, a saber: en la concepción de la *phrónesis* como sabiduría práctica referida esencialmente a las "cosas humanas". A través de ella el hombre apunta a la plena realización de sus posibilidades y a la configuración de su vida tomada como un todo, esto es, pone en juego su propio 'ser' total (cf. *Sophistes* § 8; § 19; § 23 c) p. 163-165). No estoy sugiriendo con esto que Heidegger elabora por primera vez su concepción de las relaciones entre 'propiedad' y 'ser para (vuelto hacia) la muerte' a partir de la concepción aristotélica de la vida según la *phrónesis*. El tema proviene, sin duda, de otras fuentes, en particular, del temprano contacto con la filosofía de la vida y de la

15. Para la noción de 'verdad de la existencia', en conexión con el análisis de la propiedad, véase también Estudio 8 esp. p. 225 ss.

existencia.[16] Pero, al menos, es cierto que Heidegger lee la concepción aristotélica de la *phrónesis* desde esta perspectiva, y encuentra así en ella elementos esenciales que, transformados y radicalizados, aparecen luego incorporados sistemáticamente al modelo de *SZ*.[17] En todo caso, en la distinción aristotélica entre la vida según la *sophía* y la vida según la *phrónesis* Heidegger ve corporizada una alternativa básica entre dos modelos diferentes de la 'propiedad', los cuales dan cuenta, en cada caso, de una diferente orientación ontológica, a saber: hacia la estructura de ser del *Dasein* mismo y hacia el modo de ser de las cosas sustanciales constantemente presentes, respectivamente.[18] El haber advertido a partir de la interpretación de Aristóteles

16. Heidegger mismo remite a Kierkegaard en conexión con el problema de la 'existencia propia' y el 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (véase *SZ* § 45 p. 235 nota 1). La estrecha relación de Heidegger con la filosofía de la vida, en particular, con el pensamiento de Dilthey, Rickert y Lask, es también bien conocida. Los intentos de conectar la temática de la filosofía de la vida, en particular, la noción de 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*) con el método fenomenológico, están ampliamente desarrollados en las lecciones de la primera etapa de Friburgo. Para esto véase, por ejemplo, la lección de 1919-1920 publicada con el título "Grundprobleme der Phänomenologie" (= *GPPh*). El curso aborda no sólo la constitución del 'mundo de la vida' (cf. §§ 5-14), sino que presenta, además, ya un intento bastante desarrollado de comprender el acceso teórico-científico al mundo como un modo derivado de acceso, basado en una modificación reductiva del acceso "natural" y primario al mundo de la vida (véase §§ 21-26). Un primer intento de interpretación de Aristóteles en dirección de la analítica de la existencia y del mundo de la vida había sido planeado para la lección de 1919, publicada bajo el título "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung" (= *Aristoteles A*). Sin embargo, el curso desarrolla sólo la parte introductoria referida a las "categorías" del mundo de la vida (cf. p. 85-155), y no llega a la interpretación de Aristóteles mismo. Para un examen más detallado de los intentos por conectar la temática de la vida fáctica y el mundo de la vida con el método fenomenológico en las lecciones de la primera época de Friburgo, véase Estudio 9.

17. El desarrollo de este punto requeriría un trabajo independiente. Menciono aquí de modo sumario algunos aspectos centrales en la interpretación de la *phrónesis* en la lección de 1924-1925 que apuntan directamente hacia la concepción de *SZ*. 1) En la *phrónesis* aristotélica lee Heidegger el fenómeno de la 'conciencia (en el sentido práctico-moral)' (*Gewissen*), con las características básicas que aparecen en *SZ*, a saber: llamar al *Dasein* a su más propio 'poder ser', en contra de la tendencia al ocultamiento del propio ser que anida en el *Dasein* mismo (cf. *Sophistes* § 8, esp. p. 55 s.). 2) Sobre esta base, conecta expresamente la *phrónesis* con la 'resolución' (*Entschluß*) y el 'estado de resuelto' (*Entschlossenheit*), y da cuenta así de su función en la apertura de la 'situación' de acción, en su especificidad y particularidad (cf. § 22). 3) También aparece expresamente la conexión con el momento del 'ser en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*), como constitutivo del ser del *Dasein*: la *phrónesis* está referida, en cada caso, al *Dasein* mismo y a su posible 'ser propio' (cf. § 8, p. 48-51); con ello, apunta a la realización de un 'bien humano' que es contingentemente diferente para cada hombre (cf. § 19), y que está referido a la concreción e irrepetibilidad de la 'situación' (cf. § 23 c), p. 163 s.). Para estas conexiones, véase Volpi (1989) p. 232 ss. Véase también Estudio 8 esp. p. 217 ss.

18. Heidegger considera tanto la *phrónesis* como la *sophía* como formas del 'ser descubridor' que, *desde el punto de vista puramente estructural*, podrían aspirar ambas, con igual derecho, a ocupar el sitial más alto en la escala y, con ello, a proveer el correspondiente paradigma para la concepción del 'ser propio' del *Dasein*, ya que: 1) ambas son modos básicos de *abrir* 'mundo'; y 2) ambas contienen en sí la captación noética no discursiva del correspondiente principio (véase *Sophistes* § 23 c), p. 163s.). Desde este punto de vista, la decisión de Aristóteles en favor del primado de la

esta conexión esencial entre la ontología sustancialista, basada en la comprensión del 'ser' como constante presencia, por un lado, y el modelo tradicional de la existencia propia, como vida de pura actividad contemplativa, por el otro, constituye, creo, una de las motivaciones básicas del proyecto de *SZ* de una analítica existenciaria del *Dasein*, concebida como ontología fundamental, y también de la inversión de la concepción tradicional de las relaciones entre teoría y *prâxis* que Heidegger lleva a cabo a través de ella.

5. Carácter derivativo de la verdad proposicional

El segundo resultado básico al que apunta la concepción de la verdad desarrollada en el § 44 de *SZ* es, como anticipé, la puesta de manifiesto del carácter derivado de la verdad proposicional y, con ello, también de la concepción tradicional de la verdad basada primariamente en ella. Ahora bien, este resultado puede alcanzarse con cierta facilidad, piensa Heidegger, sobre la base de la conexión ya establecida entre 'verdad' y 'estado de abierto' del *Dasein*, en tanto lugar originario de aquélla. Heidegger persigue aquí un doble objetivo: 1) mostrar que la verdad proposicional, entendida como "concordancia", se funda en el 'estado de abierto' y se origina a través de una peculiar modificación de la modalidad originaria de éste; y 2) mostrar cómo el modo de ser del 'estado de abierto' mismo conduce a que su modificación derivativa, esto es, la verdad proposicional, aparezca inmediatamente en el primer plano de consideración y guíe la elucidación teórica del fenómeno de la verdad (cf. § 44 b) p. 223). El punto 2) muestra claramente hasta dónde resulta insostenible la versión según la cual la intención de Heidegger en el § 44 sería simplemente el desmontaje y la eliminación de la concepción tradicional de la *adaequatio*. Pero debo comentar antes el punto 1), que resulta fundamental, desde el punto de vista sistemático.

1) Este punto clave está, sin embargo, apenas desarrollado en el § 44. Heidegger se limita a señalar que el enunciado y su estructura fundamental, a saber, el 'como' apofántico (*das apophantische Als*) se fundan en la 'interpretación' (*Auslegung*) y su estructura fundamental, el 'como' hermenéutico (*das hermeneutische Als*), y, en último término, en el 'comprender' y el 'estado de abierto' del *Dasein*. Análogamente, la verdad, en tanto propiedad del enunciado, hunde sus raíces hasta el 'estado de abierto' y el 'comprender'. Heidegger remite aquí (cf. p. 223) al tratamiento del enunciado como modo derivado de la 'interpretación' en el § 33, el cual presupone, a su vez, el tratamiento del 'comprender' y la 'interpretación' en los §§ 31-32. La concepción delineada en estos parágrafos de *SZ* se encuentra, por su parte, desarrollada de modo bastante más extenso en el § 12 de *Logik*. La estrategia argumentativa de Heidegger consiste en mostrar que la articulación hermenéutico-comprensiva constitutiva del enunciado, el 'como' apofántico, se funda en –o deriva de– articulaciones análogas

---

sophía no resulta, a diferencia de los demás casos, de la constatación de una cierta deficiencia estructural de la *phrónesis* misma, como modo del 'ser descubridor'. Al menos, Heidegger piensa que la razón fundamental de la decisión de Aristóteles por la *sophía* proviene aquí, por así decir, "desde fuera", esto es, ha de buscarse en la tesis del primado ontológico de los entes eternos e inmutables (véase § 19, p. 135-138).

presentes ya en el nivel antepredicativo, esto es, el 'como' hermenéutico de la 'interpretación' y, en última instancia, el 'comprender', concebido como 'proyecto' (*Entwurf*).[19] Desde el punto de vista metodológico, se trata de una especie de argumento trascendental que busca el fundamento de estructuras derivadas a través de la puesta de manifiesto de sus condiciones de posibilidad.[20]

Según la concepción desarrollada en el § 31, el 'comprender' existenciario tiene, en su modalidad originaria, el carácter de un 'proyectar' (*Entwurft, entwerfen*) en el cual el *Dasein* se comprende a sí mismo y al ente intramundano a partir de sus propias posibilidades, esto es, viniendo a sí y al ente desde su propio 'poder ser' (*Seinkönnen*) fáctico (p. 145). El correlato intencional de este modo básico de abrir 'mundo' es el ente 'a la mano', descubierto en su 'servicialidad' (*Dienlichkeit*) (p. 144 s.). Desde el punto de vista que corresponde al acceso al ente intramundano, como momento estructural del 'ser en el mundo', el 'comprender' se vincula aquí con aquella forma del 'ver' que ilumina y guía inmediatamente el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano'. No se trata aquí, desde luego, de una reflexión sobre el ente 'a la mano', ni siquiera de una captación temática de éste como 'útil', sino del 'ver' no temático que subyace a todo operar práctico con los objetos familiares del mundo circundante. El simple 'ver' que hace posible el acceso puramente teórico al ente como ente meramente 'ante los ojos' surge, como ya se dijo, de una peculiar modificación de este 'ver' primario. No hay, pues, algo así como un acceso puro y simple al ente a través de un simple 'ver' desinteresado. Al menos, no lo hay de modo inmediato, sino que un tal 'ver' debe necesariamente comprenderse como una modificación reductiva a partir del originario acceso práctico-proyectivo al ente 'a la mano' (cf. § 32 p. 148 s.; véase también *Logik* § 12 p. 145 ss.). Desde el punto de vista ontológico-existenciario, toda 'comprensión' es originariamente 'proyección'. En toda 'comprensión', por primitiva y simple que ella pueda ser, está, pues, siempre ya dada una cierta articulación, que tiene la estructura del 'para' (*um... zu, zum*). Pero ésta permanece en el 'comprender', por lo pronto, no explícita y no temática. La tematización y explicitación de tal articulación comprensiva tiene lugar recién a través de la 'interpretación', que, para usar la terminología de Gehtmann, designa el acto de la "autoexplicación" (*Selbstexplikation*).[21] Heidegger caracteriza la 'interpretación' como un 'despliegue configurador' (*Ausbildung*) del 'comprender', bajo lo cual no hay que entender una 'toma de conocimiento' de lo comprendido, sino, más bien, el despliegue y la elaboración (*Ausarbeitung*) de las posibilidades proyectadas en el 'comprender' (véase *SZ* § 32 p. 148): a través de la 'interpretación' el ente 'a la mano' resulta *temáticamente* comprendido bajo la forma del 'algo como algo' (*Etwas als Etwas*), en el sentido preciso del 'ser algo para... (acción)' (*es ist zum...*). A la articulación nuclear constitutiva de la 'interpretación' denomina Heidegger el 'como' hermenéutico, por oposición al 'como' apofántico constitutivo del enunciado. La articulación de la 'interpre-

19. Para una análisis más detallado del tratamiento heideggeriano de la secuencia derivativa 'comprender'-'interpretación'-'enunciado' en los §§ 31-33 de *SZ*, véase Estudio 4.

20. Para el carácter metodológico-trascendental de la ontología fundamental de *SZ*, véase la excelente investigación de Gethmann (1974) esp. p. 68-85. En esta obra Gethmann aborda también la tesis heideggeriana del carácter derivado de la verdad proposicional, con especial atención a los aspectos metodológicos de la argumentación de Heidegger. Véase p. 107 ss., 171 ss., 203 ss.

21. Véase Gethmann (1989) p. 113 s.

tación', aunque temática a su manera, que no es aún la propia de una tematización de tipo teórico-constatativo, permanece todavía en el plano antepredicativo, y no necesita ser expresada en un enunciado (p. 149). En rigor, en la 'interpretación' reside, más bien, la condición de posibilidad de la enunciación predicativa. La conexión entre 'interpretación' y 'comprender' es, en este sentido, más estrecha que aquella entre 'interpretación' y 'enunciado': mientras la articulación de la 'interpretación' no necesita ser expresada en un enunciado, 'comprensión' e 'interpretación' se acompañan, de hecho, inseparablemente.[22]

El de la enunciación constituye, así, un tercer nivel de articulación, cuya estructura constitutiva es el 'como' apofántico. Éste se funda inmediatamente en el 'como' hermenéutico de la interpretación. El 'enunciado' (juicio) tiene, pues, un "sentido" sólo en la medida en que se funda en el 'comprender' originario, y constituye una forma derivada de realización de la 'interpretación' (cf. § 33 p. 153 s.). Pero el carácter derivado de la articulación enunciativa no se agota simplemente en el hecho de que el 'como' apofántico se funda en el 'como' hermenéutico y lo expresa. El punto de Heidegger es más sutil, y comporta también una referencia al carácter objetivante de la enunciación y a su función primariamente comunicativa: en el enunciar, el ente 'a la mano', que es aquello 'con lo cual' (*Womit*) del trato práctico-operativo se transforma en 'tema' (*Worüber*) y 'objeto' (*Gegenstand*) del enunciado. Es decir: en el enunciar se atiende, al menos, tendencialmente, a lo que hay de 'ante los ojos' en el ente 'a la mano', y se determina lo así presente 'ante los ojos' en el 'como' de su 'ser ante los ojos'. Lo que surge a través de esta modificación del 'ver' en un puro 'dirigir la mirada' tematizante es la estructura "algo" (sujeto)-"propiedades" (predicado) (cf. p. 158). De este modo, se ha modificado también la estructura del 'como' hermenéutico. La modificación tiene el carácter de una 'nivelación', consistente en la puesta entre paréntesis del plexo de referencias de finalidad en que originariamente tiene lugar la comprensión interpretativa del ente como 'a la mano' en el contexto del trato práctico-operativo. Esta 'nivelación' de la estructura originaria del 'como' hermenéutico se consolida ulteriormente, como veremos, a través del fenómeno de la comunicación lingüística, lo cual conduce, en último término, a la puesta en el primer plano de la verdad proposicional como fenómeno básico al que apunta la tematización teórica del fenómeno de la verdad. En suma: Heidegger muestra el carácter derivativo de la verdad proposicional poniendo de manifiesto que la articulación significativa constitutiva del enunciado, el 'como' apofántico, que hace posible su ser verdadero o falso, se funda en dos niveles de articulación comprensiva antepredicativa, el de la 'interpre-

22. La asociación entre 'comprender' (*Verstehen*) e 'interpretación' (*Auslegung*) es tan estrecha, que pueden verse, en rigor, ambos aspectos como las dos caras de un mismo fenómeno, a saber: como el aspecto anticipativo-proyectivo y como el aspecto analítico-hermenéutico, respectivamente, de la comprensión práctico-operativa, tal como ésta ilumina inmediatamente el trato con el ente 'a la mano'. Desde este punto de vista, se entiende por qué Heidegger evita una separación tajante, y declara: "En ella (*sc.* la interpretación) el comprender se apropia comprensivamente *[verstehend]* de lo por él comprendido *[sein Verstandenes]*. En la interpretación el comprender no llega a ser una cosa diferente, sino él mismo" (*SZ* § 32 p. 148). Con todo, hay para Heidegger un primado del momento anticipativo-proyectivo, ya que es la interpretación la que se funda en el comprender, y no viceversa: no hay despliegue interpretativo sin presupuestos anticipativos (cf. p. 148, 150).

tación' y el del 'comprender', de los cuales el primero tiene la estructura análoga del 'como' hermenéutico, y el último la del 'para' no temático del 'proyectar'.[23]

Heidegger desarrolla originariamente esta estrategia argumentativa basada en la distinción de los mencionados tres niveles de articulación, una vez más, en directa conexión con Aristóteles, más precisamente, sobre la base de una original interpretación de la concepción del *lógos apophantikós* en *De Interpretatione* (véase *SZ* § 33; *Logik* §§ 11-13). La clave de la interpretación heideggeriana reside en una ontologización de la estructura diairético-sintética que Aristóteles pone a la luz como consti-

23. Aunque la argumentación de Heidegger se concentra básicamente en los tres niveles de derivación mencionados, una reconstrucción sistemática de su posición requeriría, posiblemente, introducir un esquema bastante más complejo. El esquema delineado por Heidegger (= Esquema 1) es el siguiente:

1. comprender:	'algo para... (acción)'
2. interpretación:	'algo como algo (para...)'
3. enunciado:	'algo como algo (propiedad)'.

En la posición de Heidegger convergen, sin embargo, dos tesis: 1) que la verdad proposicional se funda en la verdad antepredicativa de la 'interpretación' y el 'comprender', y 2) que las modalidades puramente teóricas del 'comprender', la 'interpretación' y la enunciación se fundan en correspondientes modalidades primarias de tipo práctico-operativo. El Esquema 1 no permite expresar adecuadamente la articulación de ambas tesis, sino que las superpone de modo poco claro. Al complejo modelo de derivación que tiene en vista Heidegger podría corresponder mejor el siguiente esquema (= Esquema 2):

	contexto práctico-operativo	*contexto teórico*
1. comprender:	a) 'algo para...'	d) 'algo como algo'
2. interpretación:	b) 'algo como algo para...'	e) 'algo como algo'
3. enunciado:	c) 'algo como algo para...'	f) 'algo como algo'.

El argumento de Heidegger sobre la base del Esquema 1 sugiere una secuencia a) → b) → f), donde no aparece el lugar sistemático para enunciados que articulen expresamente la comprensión y la interpretación correspondiente al trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' como tal. Aquí entran no sólo enunciados declarativos (en indicativo), empleados inmediatamente para orientar la operación práctica (por ejemplo, 'este martillo es muy pesado', expresado en medio de la acción de martillar), sino también enunciados no declarativos que desempeñan una importante función en contextos práctico-operativos (por ejemplo, imperativos: 'dame el martillo', etc.). Heidegger no sólo tiene en cuenta la existencia de estos enunciados sino que, además, les reconoce explícitamente una posición sistemática intermedia, más próxima al contexto básico de experiencia del trato práctico-operativo con el ente que la de los enunciados declarativos de tipo puramente teórico-descriptivo. Véase la referencia de Heidegger a la existencia de múltiples niveles intermedios de derivación en *SZ* § 33 p. 158 y esp. en *Logik* § 12 b) p. 153-160. A estos enunciados ligados inmediatamente en el contexto del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' corresponde el nivel c) en el Esquema 2. El pasaje de a) hasta f) en dicho esquema puede seguir varios caminos, y no sigue necesariamente la línea a) → b) →... f), sino que puede darse también a través de d), es decir, a) → d) → e) → f). El pasaje de a) a d) no es otro que el de la correlación 'ver en torno'/ 'ente a la mano' a la correlación 'ver puramente teórico'/'ente ante los ojos', tematizado por Heidegger en el § 16 de *SZ*. En atención a este modelo de derivación se comprende por qué Heidegger considera el enunciado declarativo típico del cual se ocupa habitualmente la lógica como una suerte de constructo teórico, resultante de desligar definitivamente el enunciado concreto de su contexto pragmático originario (véase *SZ* § 33 p. 159; *Logik* § 12 b) p. 159-161).

tutiva del enunciado capaz de ser "verdadero" o "falso": todo *lógos* es *a la vez* "división" (*diaíresis*) y "composición" (*synthesis*), en cuanto articula y expresa el fenómeno hermenéutico originario del 'algo como algo' (véase *SZ* § 33 p. 158 s.; *Logik* § 12).[24] El enunciado no hace, pues, sino reflejar y expresar en el plano verbal la articulación hermenéutico-comprensiva presente ya en el plano más profundo de la experiencia directa de y con el ente. El enunciado es un 'dividir' y 'componer', porque la experiencia misma del ente presenta ya la estructura hermenéutico-comprensiva del 'como'.[25]

24. Un aspecto central en la interpretación heideggeriana de *De Interpretatione* 1 consiste en que Heidegger se aparta de la lectura tradicional según la cual '*synthesis*' corresponde a la afirmación y '*diaíresis*' a la negación. Para Heidegger, en cambio, la posición de Aristóteles debe interpretarse en el sentido más profundo de que *toda* enunciación declarativa, todo *lógos apophantikós,* es, a la vez, "composición" y "división", en cuanto reproduce o expresa la articulación del fenómeno hermenéutico-comprensivo básico del 'algo como algo' (véase *Logik* § 12 p. 136-142). Para una consideración más detallada de la recepción del motivo aristotélico de la oposición *sýnthesis-diaíresis,* en el marco de la explicación de la estructura del enunciado predicativo, véase Vigo (2002) esp. p. 300-317.

25. Si se tiene en cuenta que, en cierto sentido, no hay para Heidegger algo así como una captación 'simple' inmediata, que no tenga ya en sí la estructura del 'como', se comprende que su reiterada ocupación con la concepción aristotélica de la captación inmediata intuitiva de lo simple en *Metafísica* IX 10 apunta también, aunque no exclusivamente, a la clarificación de la estructura del modelo básico *respecto del cual se diferencia* la concepción de *SZ* (para la interpretación de este texto aristotélico, véase también la breve consideración en *APh* § 59). En efecto, esta doctrina aristotélica, al menos, tal como fue recibida y desarrollada en la posterior tradición filosófica, provee, sin duda, un importante punto de partida del modelo intuicionista tradicional, que, a juicio de Heidegger, culmina en Husserl. Por lo mismo, no parece, a primera vista, fácilmente compatible con la concepción hermenéutica, holista y contextualista de la experiencia inmediata que elabora el propio Heidegger. Con todo, y como es lo usual en su estrategia de recepción de posiciones aristotélicas, también en este caso Heidegger evita atribuir de modo directo al propio Aristóteles la responsabilidad por el curso que tomó posteriormente la tradición intuicionista derivada de lo que sería, a juicio del propio Heidegger, una interpretación unilateral y sesgada, que no haría justica a la orientación básica del texto aristotélico. A tal fin, en la interpretación de *Metafísica* IX 10 desarrollada en la lección sobre lógica de 1925-1926, Heidegger se esfuerza por mostrar que, cuando se refiere a una verdad de lo simple, Aristóteles puede ser comprendido como si apuntara al momento de la simple tenencia previa, previa aún a todo despliegue en sus momentos constitutivos, de aquello que posteriormente puede ser tomado como objeto de enunciación predicativa, es decir, como sujeto de predicación (véase *Logik* § 13 b)-c) p. 181-190). Al mismo tiempo, y para evitar atribuir a Aristóteles una concepción intuicionista ingenua en el plano correspondiente a la experiencia antepredicativa en la cual tiene lugar la tenencia de lo simple como simple, Heidegger se distancia del modo tradicional de interpretar la referencia al mero 'tocar' (*thigeîn*) del *noûs* como si remitiera a una simple captación intuitiva e inmediata, y señala que la referencia de Aristóteles al acceso a lo 'simple', en el modo de la mera tenencia todavía no desplegada analíticamente, debe entenderse, en su verdadero alcance, a partir de la previa apertura del mundo en la actitud del trato práctico-operativo (*Umgang mit der Welt)* (cf. § 13 c) p. 187 s.), lo que implica, a su vez, que también en este modo originario de descubrimiento impera ya, de modo inexpreso, la estructura del 'como' (cf. p. 189). Como acertadamente señala Dahlstrom (1994) p. 155 ss., esta estrategia de interpretación implica ir decididamente más allá de lo que puede atribuirse a Aristóteles mismo a partir del texto. A mi juicio, puede decirse incluso que, al enmarcar su lectura de *Metafísica* IX 10 en el contexto más amplio de la discusión de la articulación hermenéutica del 'como', Heidegger intenta, desde un comienzo, mitigar en sus efectos

Si a esta concepción de la experiencia inmediata del ente se agrega la tesis heideggeriana del primado del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', como forma básica e inmediata del acceso al ente intramundano y al mundo por parte del *Dasein*, se obtiene como resultado la concepción de *SZ*, en la cual están inseparablemente fusionados los dos motivos que Heidegger elabora a partir de su lectura de Aristóteles: el del carácter derivado de la verdad proposicional, por un lado, y el del primado del trato práctico-operativo como modo básico del 'ser descubridor' del *Dasein*, por el otro.

2) Resta, por último, considerar brevemente la explicación de Heidegger acerca de por qué la verdad proposicional aparece inmediatamente en el primer plano de consideración y guía de este modo la tematización teórica del fenómeno de la verdad. El punto ocupa, en realidad, la mayor parte de la sección b) del § 44 (cf. p. 223-225), pero no es central para la cuestión que aquí me ocupa. La argumentación es aquí relativamente fácil de seguir. El enunciar, en tanto modo derivado de la 'interpretación', implica ya de suyo, según se vio, un cierto distanciamiento respecto de la experiencia originaria que articula y expresa verbalmente. Este distanciamiento tiene el doble carácter de una nivelación del plexo referencial en el que está siempre ya inmerso el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', y de una tematización objetivante a través de la cual el ente mentado en el enunciado aparece, al menos, tendencialmente como "objeto" (sujeto) para determinadas "propiedades" (predicado). Este primer distanciamiento respecto del ámbito originario de la experiencia directa con el ente mismo se profundiza y consolida a través de la función esencialmente comunicativa de la enunciación como tal. El enunciado 'comunica' el ente en el 'como' de su 'estado de descubierto'. Es decir, en el enunciado está 'conservado' y, por así decir, 'cristalizado' el 'estado de descubierto' del ente mentado en él. En virtud de la función comunicativa del enunciar, el 'estado de descubierto' del ente puede ser así expresado, (re)apropiado y vuelto a expresar a través de mera transmisión verbal, y con creciente distancia e independencia respecto del contexto originario de experiencia en el que tiene lugar la manifestación misma del ente como tal (cf. p. 223 s.). A través del mero recibir lo expresado y volver a expresarlo, el *Dasein* se mantiene de un modo peculiar en un 'ser por relación al ente mentado en el enunciar', lo cual lo lleva tendencialmente a eximirse de ponerse a sí mismo en experiencia originaria frente al ente (cf. p. 224). En este "sumergirse en lo dicho", que corresponde estructuralmente al modo de

---

aquellos aspectos que en la propia posición de Aristóteles que parecen señalar más nítidamente en dirección de la interpretación intuicionista tradicional. En su discusión de la interpretación heideggeriana de *Metafísica* IX 10 Agnello sostiene que en las lecciones anteriores a *SZ* Heidegger haría una lectura radicalmente intuicionista de la posición de Aristóteles, lo que habría llevado posteriormente, en la época cercana a la *Kehre*, más concretamente, en la lección del semestre de verano de 1930 (cf. *WMF*), a identificar en la concepción aristotélica de la verdad de lo simple uno de los puntos neurálgicos en los que aflora la concepción de la verdad del ser como constante presencia, que determina implícitamente la orientación de la ontología griega. Véase Agnello (2006) p. 175 ss. Con todo, esto no debería hacer perder de vista el hecho de que el aspecto crítico que determina la ambivalencia en la recepción heideggeriana de la concepción de *Metafísica* IX 10, al menos, en lo que concierne al modo en que la posición aristotélica fue interpretada tradicionalmente, está presente ya, de determinada manera, también en los primeros intentos de apropiación del texto en la época de las lecciones que preceden a *SZ*.

ser del 'uno' (*das Man*) y al momento estructural de la 'caída' (*Verfallen*), se produce una suerte de inversión de la dirección originaria del 'ser en la verdad': es ahora el enunciado, y no el 'estado de descubierto' del ente mismo, el que aparece en el primer plano. Del mismo modo, pasa al primer plano el momento de la 'acreditación' y 'verificación' del enunciado, como si allí residiera el fenómeno originario de la verdad misma. La verdad como 'estado de abierto' del *Dasein* queda reducida así al estatuto de una simple propiedad 'ante los ojos' del enunciado. Es decir, la verdad como 'estado de abierto' y 'ser descubridor' del *Dasein* se convierte en la verdad como 'correspondencia' entre cosas 'ante los ojos' intramundanas (*vgr.* enunciados y objetos) (cf. p. 224 s.). Lo último en el orden de la fundamentación ontológico-existenciaria pasa, así, óntico-fácticamente, por lo primero e inmediato, explica Heidegger (cf. p. 225), apelando claramente a una versión reformulada del principio aristotélico según el cual lo primero para nosotros es lo último por naturaleza. El primado óntico-fáctico de la verdad proposicional recibe así un fundamento necesario en la estructura de ser del *Dasein* mismo, en virtud de su conexión estructural con los existenciarios del 'uno' y la 'caída'.

6. A modo de conclusión

Como vimos, Heidegger presenta la concepción de la verdad desarrollada en el § 44 de *SZ* no como un echar por la borda la concepción tradicional de la *adaequatio* sino, por el contrario, como una apropiación originaria de la intuición fundamental latente en ella en un comienzo. Por otra parte, lejos de haber liquidado, sin más, la concepción de la *adaequatio*, Heidegger pretende haber dado cuenta por primera vez de su necesidad fáctica, poniendo de manifiesto su fundamento ontológico en la constitución de ser del *Dasein* mismo, en cuanto ésta está estructuralmente caracterizada por los momentos del 'uno' y la 'caída'. En la realización de este programa sistemático juega un papel decisivo, como se vio, la confrontación productiva con el pensamiento de Aristóteles. A través de una interpretación radical y original de los textos, Heidegger extrae de Aristóteles elementos esenciales que permiten una nueva orientación hacia la cosa misma, en este caso, hacia el fenómeno de la verdad como tal.

La manera en que Heidegger arranca a los textos estas originarias indicaciones hacia la cosa misma, como se sabe, no ha conseguido casi nunca fascinar a historiadores de la filosofía y filólogos, que se comprenden a sí mismos como guardianes de lo que sería una correcta –por ortodoxa y literal– interpretación de los textos. No menos cierto es, sin embargo, que el modo de aproximación a los textos clásicos practicado por Heidegger es el único que resulta consistente con su propia concepción de la naturaleza de la comprensión, la interpretación y la verdad misma. Leyendo a Aristóteles a partir del horizonte interpretativo abierto por sus propias preguntas, y buscando interpretarlo siempre en dirección de la cosa misma, Heidegger se aleja, sin duda, de todo abordaje puramente histórico-filológico. Pero, en todo caso, es precisamente esto mismo lo que le permite, en definitiva, entablar un diálogo vivo con Aristóteles en una dimensión diferente y, seguramente, más profunda, de interpretación filosófica. Por este camino inhabitual y no transitable para la pura historia y la pura filología se abre el filósofo la posibilidad de una cercanía diferente respecto del pensador interpretado, una cercanía fundada en la compartida orientación pensante hacia

los fenómenos mismos. Pues no de otro modo leyó Aristóteles a sus predecesores, los presocráticos y Platón.

7. Postcripto (2003, 2007)[26]

En su discusión extensiva del desarrollo de la concepción heideggeriana de la verdad desde *SZ* hasta *WW*, Martin Brasser sitúa mi interpretación de 1994, que corresponde a la versión alemana original del texto aquí presentado, en las cercanías de la interpretación de Carl Friedrich Gethmann, lo que es correcto, y, sobre todo, de la de Mark Okrent, lo que, en la forma en que lo quiere Brasser, no me parece del todo aceptable.[27] En efecto, dejándose llevar seguramente por mi propia referencia a la actual recepción pragmatista de Heidegger, Brasser sugiere que mi interpretación radicalizaría la posición de Gethmann en dirección al pragmatismo.

El reproche de Brasser apunta a que mi énfasis en el trato práctico-operativo con el útil, como modo originario de descubrimiento intramundano, tendería a eclipsar la función del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), tal como ésta es enfatizada por Gethmann: de este modo, mi interpretación estrecharía la noción misma de *prâxis* (cf. p. 142 s.). Si bien mi ensayo de 1994 se centra en la recepción heideggeriana de Aristóteles y no profundiza en el aspecto señalado por Brasser, me interesa puntualizar que el solo hecho de que yo remita continuamente en el texto al trato *práctico*-operativo con el ente 'a la mano' indica ya suficientemente que lo que está en juego en este tipo de acceso al ente es siempre también una cierta interpretación del propio ser del *Dasein*, en el modo de un cierto esbozo proyectivo-ejecutivo de sus propias posibilidades. Y si toda comprensión del ser del ente intramundano ocurre necesariamente sobre la base de una cierta comprensión de su propio ser por parte del *Dasein*, entonces resulta claro que el trato con el ente 'a la mano', en la misma medida en que es *operativo*, es siempre también, y con igual originalidad, *práctico*. Comprensión del ser del ente y comprensión de su propio ser por parte del *Dasein* son, a juicio de Heidegger, dos aspectos inseparables en todo modo concreto de realización del 'estado de abierto' constitutivo del 'ser en el mundo'.

Por lo demás, no hay que subestimar, como probablemente lo hace Brasser, el alcance que posee el acceso práctico-operativo en la concepción de *SZ*: no se trata aquí simplemente de la operación manual o técnica con lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos, sino que se trata, más bien, de *todo* modo de trato con el ente intramundano, en la medida en que el acceso a éste aparece enmarcado en un contexto de significatividad estructurado por referencia a un cierto proyecto de carácter práctico-vital, y no meramente teórico-científico, sin mencionar el hecho de que incluso el acceso de tipo teórico-científico puede considerarse también como un modo peculiar, aunque derivativo, en el que el *Dasein* se comprende a sí mismo y se hace ejecutivamente cargo de sí, en el contexto más amplio de la *prâxis*. En tal

26. Originariamente el texto colocado aquí como postcripto formaba parte de la nota 5 de la versión original del Estudio 6, aparecida en 2003. Puesto que el texto se refería de modo directo al argumento presentado en el Estudio 1, al preparar la nueva versión de ambos textos, he preferido desplazar la nota a este lugar.

27. Cf. Brasser (1997) p. 52 s., 141 ss.

sentido, nótese que el término '*Zeug*' no designa en Heidegger simplemente lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos: el término '*Zeug*', que Heidegger entiende explícitamente en un sentido correspondiente al griego *prâgma*, designa, en general, al ente intramundano *en cuanto intramundano*, y ello en la medida en que su modalidad originaria de presentación tiene la forma del 'ser a la mano', y no la del mero 'ser ante los ojos'.[28] *Todo* ente intramundano, incluidos los así llamados entes "naturales" y la naturaleza como un todo (cf. *SZ* § 15 p. 70), es, al menos, en la concepción presentada en *SZ*, también *Zeug*, en la medida en que aparece y se muestra en su modo originario de presentación, esto es, como 'a la mano' para el trato práctico-operativo. En tal sentido, no hay dentro del mundo primariamente "cosas". Es justamente la orientación ingenua de la ontología tradicional a partir de la noción de cosa, siguiendo tendencias ancladas ya en la actitud prefilosófica, lo que, a juicio de Heidegger, contribuyó decisivamente a bloquear en dicha tradición filosófica la posibilidad de acceso al fenómeno del mundo.[29]

Este conjunto de conexiones permite delinear una posición que, en lo esencial de su orientación, tiene muy poco que ver con lo que habitualmente se entiende por pragmatismo, aun cuando involucra aspectos y motivos que la vinculan claramente con algunas de las intuiciones operantes de esa línea de pensamiento.[30]

28. Cf. *SZ* § 15 p. 68: "Los griegos tenían un término adecuado para las 'cosas' (*Dinge*): *prágmata*, esto es, aquello con lo cual (*womit*) uno tiene que vérselas en el trato propio de la ocupación (...) Denominamos al ente que hace frente en la ocupación el *útil* (*Zeug*)".

29. Cf. *SZ* § 15 p. 67 s.: "¿Cuál ente ha de convertirse en el tema previo (*Vorthema*) y ha de ser establecido como suelo fenoménico (sc. para el intento de acceso fenomenológico al mundo)? Se responde: las cosas (*Dinge*). Pero con esta respuesta obvia tal vez se ha perdido de mira (*verfehlt*) el suelo fenoménico que se buscaba. Pues en esta designación el ente como 'cosa' (*res*) yace ya una caracterización ontológica de corte expresamente anticipativo (*eine ausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik*)". El motivo que aflora aquí juega un papel central dentro de la concepción presentada en *SZ*, y remonta, en su origen, hasta la época de las primeras lecciones de Friburgo. Véase Estudio 9 esp. p. 239 ss.

30. Para una buena y escueta discusión del modo en que Heidegger piensa la conexión entre el carácter apriorístico de la ontología y la tesis del primado de la *prâxis*, véase ahora Blattner (2007).

ESTUDIO 2

Temporalidad y trascendencia

La concepción heideggeriana de la trascendencia del **Dasein** *en* **Sein und Zeit**

1. Ontología, fenomenología y verdad

En *SZ*, su obra fundamental publicada de modo parcial en 1927 y posteriormente nunca completada, Heidegger se propone replantear de un modo novedoso y radical la que él mismo considera la pregunta central de la metafísica: la pregunta por el ser. La originalidad de la posición filosófica elaborada por Heidegger, la cual fue causa no sólo de la enorme repercusión de *SZ* sino también de la gran confusión provocada por la obra ya desde su misma aparición, concierne tanto al planteo mismo, como también a su ejecución y al resultado provisional alcanzado por Heidegger en la elaboración de la pregunta que provee el punto de partida de la obra.

Respecto del planteo de la cuestión, he dicho que Heidegger intenta renovar y radicalizar la pregunta central de la metafísica tradicional, esto es, la pregunta por el ser. La pregunta ontológica clásica aparece ahora reformulada como pregunta por el *sentido* (*Sinn*) del ser. El genuino alcance de esta modificación sólo se comprende a través de la lectura de la obra como un todo. Heidegger no pregunta ya meramente por el ser mismo, sino por el sentido del ser, vale decir, por aquello a partir de lo cual el ser resulta como tal accesible, esto es, comprensible.[1] La temática central de la ontología será, según esto, la referida a (las condiciones posibilitantes de) la *accesibilidad* (*comprensibilidad*) del ser, como tal. Para decirlo en términos más tradicionales, la ontología no aparecerá aquí como una teoría acerca de las primeras causas y principios del ente, sino, más bien, como una teoría acerca del *ens qua verum*, es decir, como una teoría de (la posibilidad de) la *verdad trascendental*.[2] Este cambio o

1. Para el concepto heideggeriano de 'sentido' (*Sinn*), cf. *SZ* § 32 p. 151, donde 'sentido' se define como "el 'hacia donde' (*das Woraufhin*) del proyecto (*Entwurf*), a partir del cual (*aus dem her*) algo resulta comprensible (*verständlich*) como algo". Véase también § 65 p. 324: "Sentido <es> aquello en lo cual (*worin*) se mantiene la comprensibilidad (*Verstehbarkeit*) de algo, sin que ello mismo se presente expresa y temáticamente ante la mirada. Sentido significa el 'hacia donde' del proyecto primario a partir del cual (*aus dem her*) algo puede ser concebido (*begriffen*) en su posibilidad como aquello que es".

2. Véase *SZ* § 7 C p. 38, donde la que Heidegger denomina 'verdad fenomenológica' (*Phänomenologische Wahrheit*) es caracterizada expresamente por referencia a la noción de verdad trascendental: "*Verdad fenomenológica (apertura* [*Erschlossenheit*] *del ser) es veritas transcendentalis*".

desplazamiento en la temática ontológica, tal como se plantea en *SZ*, explica muchos aspectos, en principio, sorprendentes, del modelo ontológico desarrollado en la obra, como, por ejemplo, la completa ausencia de explicaciones causales, en el sentido de la ontología tradicional: la explicación en términos causales deja paso aquí a la descripción de las condiciones trascendentales de la posibilidad de la *manifestación* o *mostración* del ente en su ser y del ser, como tal. Se advierte aquí la esencial asociación existente entre la nueva temática ontológica, concretizada en la pregunta por el sentido del ser y por las condiciones posibilitantes de la accesibilidad del ser, por un lado, y el método descriptivo-interpretativo propio de la fenomenología, por el otro. Y, de hecho, Heidegger considera al método fenomenológico, sin más, como *el* método de la ontología.[3]

También la ejecución en concreto de la temática así planteada, a lo largo de la parte publicada de *SZ*, es de una notable originalidad. La pregunta por el sentido del ser no aparece allí abordada, sin más, de modo directo y constructivo, sino que, por el contrario, viene primero *preparada como pregunta*. Ello tiene lugar a través de una extensa y, en sus detalles, frecuentemente notable interpretación fenomenológica de un determinado ente en atención a su ser, a saber: del 'ente que somos nosotros mismos', como suele decir Heidegger, ente al cual denomina terminológicamente como *Dasein*. De hecho, si se excluye la sección introductoria (§§ 1-8), lo que tenemos en el resto de la parte publicada de *SZ* (§§ 9-83) es el desarrollo pormenorizado de esta analítica del *Dasein*, cuya finalidad, como Heidegger señala expresamente en *SZ* y en posteriores explicaciones del alcance de la obra, es meramente preparatoria del abordaje de la cuestión principal, esto es, la pregunta por el (sentido del) ser.

Ahora bien, ¿cómo se justifica la necesidad de este abordaje mediado a la cuestión fundamental a la que apunta *SZ*? ¿Y por qué tal mediación viene dada, precisamente, por una analítica del *Dasein*? Para responder cabalmente a estas cuestiones, hay que apelar a profundas razones, tanto metodológicas como de contenido, en las que, lamentablemente, no puedo extenderme aquí. Sólo diré, de un modo puramente asertivo, lo siguiente. La necesidad de un acceso mediado en el caso de la pregunta por el (sentido del) ser se justifica, en primer lugar, por el hecho estructural de que, para Heidegger, 'ser' es siempre 'ser *del* ente'. Heidegger insiste, de modo igualmente enérgico, tanto en la irreductibilidad del ser al ente (diferencia ontológica), como en la inseparabilidad del ser respecto del ente (inadmisibilidad de toda entificación del ser). Pero si el ser no se da sino *en* y *con* el ente, entonces todo acceso temático al ser en tanto ser, como aquel que procura posibilitar la ontología, debe proceder a partir del ente mismo. A ello se agrega, en segundo lugar, el hecho, igualmente decisivo, de que, entre todos los diferentes entes o tipos de entes a partir de los cuales podría orientarse la tematización filosófica del ser, como tal, hay uno especialmente señalado por ser precisamente el ente mismo que se pregunta por el ser, y que, por ello, es capaz de desarrollar de modo temático algo así como el peculiar saber que se conoce bajo el nombre de "ontología". Tal ente no es otro que el ente que somos nosotros mismos, es decir, el *Dasein*. El *Dasein* es, para Heidegger, un ente especialmente

3. Cf. *SZ* § 7 C p. 38: "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes, junto a otras que pertenecen a la filosofía (...) Filosofía es ontología fenomenológica universal". Véase también p. 35: "La ontología sólo es posible como fenomenología". Para la transformación temática y metódica de la ontología en Heidegger, véase la discusión más amplia en Estudio 5 esp. p. 119 ss.

señalado por el hecho de estar ónticamente caracterizado por la nota diferencial de poseer comprensión del ser. Preguntarse explícitamente por el ser no es, para el *Dasein* mismo, sino documentar de manera expresa el hecho de estar siempre ya caracterizado por una cierta comprensión del ser. Ésta es, por lo pronto, vaga, no temática, y *preconceptual* o, más precisamente, *'preontológica'*, en el sentido de anterior a toda tematización explícita propia de una ciencia filosófica como la ontología. Pero puede –tal es, al menos, en principio, la posición de Heidegger en la época de la composición de SZ– ser elaborada y desplegada expresamente, de modo tal de convertirla en una comprensión precisa y temática, a través del desarrollo sistemático de una ontología. Según esto, la posibilidad misma de la ontología, como ciencia del ser, no hace sino documentar de modo expreso y señalado el *factum* de que el *Dasein* está, como tal, ónticamente caracterizado por poseer siempre ya una cierta comprensión (preontológica) del ser. Este hecho constituye el punto de partida fáctico e inmediato que hace posible, como tal, tanto el planteo explícito de la pregunta ontológica por el (sentido del) ser, como también el desarrollo explícito de una ontología, como ciencia del ser en tanto ser. La ontología como ciencia del ser no es, pues, sino la radicalización y el pleno despliegue de la propia comprensión (preontológica) del ser, como característica diferencial y constitutiva de un determinado tipo de ente, el *Dasein*.

Todo esto explica que a diferencia de la ontología tradicional, la cual se orientó en la indagación del ser básicamente a partir de los entes que habitualmente denominamos "cosas", Heidegger tome al *Dasein*, en tanto caracterizado por el *factum* de la comprensión del ser, como el ente paradigmático al cual ha de dirigirse la pregunta por el ser, como tal. Dicho de otro modo, el ente que pregunta por el ser y el ente al que se le dirige tal pregunta han de ser, pues, uno y el mismo, esto es, el *Dasein*, que, en tanto caracterizado ónticamente por el hecho de la comprensión del ser, es él mismo *el único ente ontológico*. Por ello, la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, en general ha de partir necesariamente, para Heidegger, de una analítica del *Dasein*, como preparación y elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. En tal sentido, hacia el final de la introducción de SZ, Heidegger declara:

> Filosofía es ontología fenomenológica universal a partir de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el cabo del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí de donde éste *surge* y hacia donde *repercute*. (SZ § 7 C p. 38; cursivas de Heidegger)

La preparación y elaboración de la pregunta por el (sentido del) ser se configura, pues, en un primer paso, como una peculiar analítica ontológica de un determinado ente, el *Dasein*, con vistas a una interpretación del ser de dicho ente, y ello con el fin de poner al descubierto las condiciones que hacen posible, como tal, la accesibilidad del ser mismo.

Por último, la originalidad del modelo desarrollado en SZ se refleja claramente también en los resultados provisionales a los que llega la analítica del *Dasein* desarrollada en la parte publicada de la obra. El *Dasein* es, como se vio, el único ente ontológico, en tanto está caracterizado en su ser por la comprensión del ser. Esto significa, para Heidegger, que *en* y *con* el *Dasein* mismo ha siempre ya acontecido la manifestación y venida a la presencia (apertura a la comprensibilidad) del ente y el ser como tal. El *Dasein*, en cuanto caracterizado por la trascendencia hacia el ente y por la comprensión del ser, constituye, por así decir, el *lugar ontológico* en el cual

acontece, como tal, la manifestación del ser mismo. En tal sentido, precisamente, emplea Heidegger la palabra *'Dasein'*, como término técnico que designa el ser del hombre: el hombre es, en su ser, *Dasein*, porque, en tanto existente, es decir, en tanto caracterizado por el trascendente salir de sí hacia el ente en su totalidad, constituye el 'ahí' de toda posible manifestación del ser.[4] Esto implica, para Heidegger, que las condiciones que dan cuenta de la accesibilidad (comprensibilidad) del ser como tal habrán de buscarse, precisamente, en las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*, ya que éste, en tanto existente y caracterizado por la comprensión del ser, provee el *lugar ontológico* de toda posible manifestación o presencia del ser. Según esto, para decirlo en términos que evocan una famosa formulación de Kant, las condiciones formales de la posibilidad de la trascendencia del *Dasein*, en tanto existente, son, a la vez, las condiciones formales de la posibilidad de la venida a la presencia, esto es, de la apertura a la comprensión (accesibilidad) del ser como tal. Por lo mismo, todo el análisis de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*, tal como Heidegger lo lleva a cabo en *SZ*, debe interpretarse como orientado hacia el objetivo básico de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de la venida a la presencia, vale decir, de la accesibilidad (comprensibilidad) del ser, como paso inicial en el intento de dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general, y no, como ha ocurrido y ocurre todavía con alguna frecuencia, como destinado a proveer una peculiar suerte de antropología, de coloratura más o menos existencialista.

Ahora bien, la analítica existenciaria de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein* desarrollada en *SZ* lleva, como se sabe, a un resultado preciso y, en principio, sorprendente, a saber: que el sentido ontológico último del ser del *Dasein*, en tanto 'cura' o 'cuidado' (*Sorge*), reside en lo que Heidegger denomina la 'temporalidad' (*Zeitlichkeit*), que, para evitar confusiones con el sentido habitual del término, designaré aquí con la denominación más precisa de 'temporalidad originaria'. Vale decir: la trascendencia constitutiva del *Dasein*, que en *SZ* es analizada en sus momentos estructurales de un modo al que luego me referiré, es, en su raíz ontológica última, esencialmente "temporal", en un sentido especial del término. El 'salir de sí' (trascender) que el *Dasein*, en tanto existente, *es* tiene la forma de un 'salir de sí' (trascender) en el modo de la unidad originaria de los (tres) *éxtasis* temporales

4. Heidegger emplea los términos *'Dasein'* y *'Existenz'* en un sentido etimológico, y con el valor de términos técnicos destinados a caracterizar el ser del hombre, por oposición a los demás entes. Ambos términos recalcan el hecho de que el hombre está caracterizado, en su propio ser, por la apertura y la trascendencia hacia el ente en totalidad, así como por la comprensión del ser como tal. El término compuesto *'Dasein'* está tomado aquí de modo tal que se enfatiza el significado de sus dos componentes: el hombre es *Da-sein*, por cuanto constituye el 'ahí' (*Da*), el lugar ontológico de la presencia (manifestación) del ser (*Sein*). A su vez, por oposición a las meras "cosas", que en la terminología de Heidegger "son", pero no "existen", el ser del hombre se caracteriza como 'existencia', para subrayar el hecho de que constituye el único ente caracterizado por la apertura hacia el ente y hacia el ser en general, vale decir, tanto hacia el ser de las cosas como hacia su propio ser, del cual debe, de uno u otro modo, apropiarse comprensivamente o, lo que es lo mismo, hacerse cargo ejecutivamente, para poder ser precisamente lo que es. En tal sentido, el *Dasein*, como existente, es el ente al que en su ser "le va", "le concierne" su propio ser (cf. *SZ* § 9). También los términos 'existencia' y 'existir' están tomados aquí en un sentido cuasietimológico, que pone de relieve los elementos del compuesto latino *'existere'*, pues aluden a la trascendencia del *Dasein* como ente caracterizado por estar o haberse puesto (*'sistere'*) siempre ya "fuera" (*'ec'*).

constitutivos de la temporalidad originaria, que, en tal medida, se puede denominar también "extática". A este punto volveré más abajo. Por el momento, basta con retener lo siguiente. Si esto es así, y si, como he dicho antes, es en la estructura misma de la trascendencia del *Dasein* donde han de buscarse las condiciones de posibilidad de la accesibilidad del ser como tal, entonces habrá que concluir necesariamente que es precisamente en la temporalidad originaria, la cual con su carácter esencialmente extático constituye la raíz ontológica última de la trascendencia del *Dasein*, donde residirá también, al mismo tiempo, la condición última de la posibilidad de todo acceso comprensivo al ser como tal. Tal es, al menos, en una primera aproximación, el alcance de la tesis establecida por Heidegger en SZ, según la cual el tiempo, en cuanto hace posible el acceso comprensivo al ser, como tal, constituye el *horizonte* de (la comprensión) del ser, y provee, como tal, la base para dar respuesta a la pregunta ontológica por el *sentido* del ser, en general.

Con lo dicho se tiene un primer acercamiento a la conexión que Heidegger establece entre temporalidad y trascendencia. En lo que sigue, me propongo profundizar el análisis de esta conexión. Para ello, realizaré una muy concisa presentación interpretativa de la concepción heideggeriana de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, apuntando especialmente a algunos de sus aspectos estructurales más salientes y novedosos.

2. De la intencionalidad de la conciencia a la trascendencia del *Dasein*

Como se sabe, la noción de "intencionalidad", como característica constitutiva de la conciencia, juega un papel fundamental dentro de la tradición fenomenológica iniciada por Husserl. De hecho, puede decirse que todo el pensamiento de Husserl, fundador de la fenomenología y maestro de Heidegger, gira en torno del problema de la intencionalidad de la conciencia, y representa un intento sistemático por tematizar sus estructuras fundamentales, en las diferentes formas y los diferentes ámbitos de la experiencia fenoménica. Husserl desarrolla una concepción de la conciencia de carácter no sólo *intencionalista*, en el sentido preciso de la noción de "intención" que remite al "tender" o "apuntar" hacia un determinado contenido, sino también –al menos, en lo que concierne a los ejemplos básicos a partir de los cuales se orientan los análisis husserlianos en obras como LU e *Ideen* I– de carácter tendencialmente *cognitivista* e *intensionalista*, en el sentido técnico de la palabra 'intensión', que alude a la mediación de instancias o contenidos semánticos en toda posible modalidad de la referencia a "objetos". En efecto, siguiendo la enseñanza de Brentano, Husserl considera, en general, a la intencionalidad como una propiedad esencial de todos los fenómenos de conciencia, en sus diversas posibles formas. Pero, además, concibe la referencia intencional a objetos como mediada por determinadas *instancias semánticas* (*vgr.* los contenidos noemáticos de los actos noéticos), de un modo comparable, aunque en modo alguno idéntico, al que, en el ámbito específico de la filosofía del lenguaje, caracteriza a la influyente concepción de la intencionalidad lingüística elaborada por Frege, basada en la famosa distinción entre "sentido" (*Sinn*) y "referencia" (*Bedeutung*).[5]

5. Para la teoría husserliana del significado, véase la buena presentación general en Simons

Como lo muestran claramente las lecciones de la época cercana a *SZ*, en particular, la lección del semestre de verano de 1925 (cf. *Prolegomena*), Heidegger estudió intensamente la concepción husserliana de la intencionalidad, y analizó en detalle algunos de sus aspectos fundamentales, como, por ejemplo, la doctrina de la "intuición categorial" (*kategoriale Anschauung*), desarrollada por Husserl en la "Sexta Investigación" de *LU*, doctrina a la que Heidegger considera de fundamental importancia sistemática y metódica.[6] Si bien Heidegger, por su parte, no desarrolla explícitamente una nueva teoría de la intencionalidad al modo de Husserl, lo cierto es que toda la concepción de la trascendencia del *Dasein* expuesta en *SZ* constituye, entre otras cosas, también una réplica directa a la concepción husserliana. Heidegger desarrolla allí una concepción que, situada sobre una base todavía común, que viene dada por un planteo de tipo trascendentalista, presenta, sin embargo, rasgos fuertemente divergentes respecto de Husserl. En particular, la concepción de Heidegger se caracteriza, en este aspecto, por una crítica radical del (tendencial) cognitivismo característico de la posición de Husserl. Dicha crítica cristaliza en el abandono de la noción husserliana de conciencia (*Bewußtsein*), a la que, en el modo característico en que apela a ella la tradición filosófica que remonta a Descartes y que Husserl pretende continuar, Heidegger considera, en último término, como una suerte de constructo teórico, no acreditable fenomenológicamente.[7] De este modo Heidegger radicaliza, al mismo tiempo, la concepción husserliana de la intencionalidad, y la hace extensiva no sólo a los actos teórico-cognitivos, sino también, como de otro modo lo intentó también Scheler, a las disposiciones afectivas y, sobre todo, a las diversas formas del trato práctico-operativo con el ente. A este último, por lo demás, Heidegger lo concibe como la forma básica y originaria de acceso al mundo y al ente intramundano, forma respecto de la cual el acceso teórico-cognitivo presenta un carácter derivativo. Por otra parte, la concepción de Heidegger tampoco es intensionalista, al menos, no en el mismo sentido en el que lo es la de Husserl, pues Heidegger ya no concibe los "significados" como objetos intencionales inmanentes que cumplen una función mediadora en los diferentes modos de referencia al ente. Por el contrario, piensa la significación, en general, en términos que apuntan, más bien, a evitar el modo de concebir la mediación semántica que caracteriza a enfoques intensionalistas en la línea de Husserl o de Frege. Por lo mismo, intenta elaborar una concepción en la cual el sentido, en general, es pensado como "horizonte" a partir el cual se posibilita el acceso comprensivo al ente, en sus diferentes posibles formas de presentación, y ello en un movimiento, por así decir, de ida y vuelta que comprende tanto el momento del rebasa-

---

(1995). Para las vinculaciones con la concepción de Frege, véase Simons p. 112 ss., 119 ss. A pesar de las semejanzas de los modelos explicativos desarrollados por Frege y Husserl en el ámbito de la teoría del significado, y contra lo que se supuso en algún momento, no parece haber habido, desde el punto de vista histórico, una influencia directa de Frege sobre Husserl, sino que, con toda probabilidad, ambos pensadores llegaron a resultados comparables, en algunos aspectos centrales, trabajando de modo pararlelo. Para este punto, véase Mohanty (1982).

6. Para algunos aspectos centrales en la recepción de esta importante doctrina husserliana por parte de Heidegger, véase Estudio 3 esp. p. 77 ss.

7. Para la polémica de Heidegger contra el punto de partida cartesiano-husserliano en la conciencia, y su sustitución por el punto de partida en el *Dasein*, concebido como 'ser en el mundo', véase, entre otras muchas, las buenas discusiones en Bernet (1988), Kelkel (1988) y Øverenget (1998) caps. IV-V.

miento del ente en dirección del correspondiente horizonte de proyección, como también la venida desde tal horizonte nuevamente hacia el ente que, en cada caso, resulta así abierto a la comprensión.

Esta característica ampliación y radicalización de la problemática fundamental avistada por Husserl explica también, en buena medida, las razones por las cuales Heidegger decide abandonar incluso la propia noción de intencionalidad, a la hora de dar cuenta de la peculiar estructura de trascendencia del *Dasein* que tiene en vista la concepción de *SZ*.[8] No puedo detenerme aquí, lamentablemente, en un análisis de todas las profundas modificaciones que presenta la concepción heideggeriana de la intencionalidad respecto de Husserl. Tales modificaciones no resultan, en general, tanto de una simple ruptura a partir de la introducción de elementos completamente nuevos, cuanto, más bien, de la radicalización de aspectos presentes ya, de algún modo, en la concepción de Husserl, pero relegados a una posición más bien marginal dentro de ella. Heidegger potencia dichos aspectos, los desplaza al centro de la atención, los redescribe en términos que buscan eliminar todo residuo cognitivista, y los explota así en todas sus consecuencias sistemáticas.[9] Me limito en lo que sigue a señalar y comentar tan sólo dos aspectos fundamentales para comprender la concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*, tal como ésta aparece desarrollada en *SZ*. Se trata de las características que denominaré, respectivamente, su *bidimensionalidad* y su *horizontalidad* o, de modo más preciso, *bihorizontalidad*. Comentaré ahora brevemente ambos aspectos, pues ello me permitirá profundizar un poco más en la conexión entre temporalidad y trascendencia que caracteriza la concepción de *SZ*.

3. Bidimensionalidad de la trascendencia

La característica de *bidimensionalidad* de la trascendencia alude, fundamentalmente, al hecho de que, para Heidegger, toda referencia al ente de parte del *Dasein*, tanto en el comportamiento puramente teórico-cognitivo como en el práctico-operativo, comporta a la vez, e inseparablemente, una dimensión óntica y una dimensión ontológica. Todo comportamiento respecto del ente constituye, desde el punto de vista de la trascendencia del *Dasein*, un determinado modo de ser por referencia al ente mismo, a través del cual y en el cual el *Dasein accede* de una determinada manera a

8. La palabra 'intencionalidad' no se emplea en ningún momento en *SZ* para caracterizar la concepción de la trascendencia del *Dasein* que Heidegger desarrolla en la obra. Esta omisión tiene un alcance crítico muy preciso, como lo muestra el posterior diagnóstico del autor en el escrito sobre la cuestión de la esencia del fundamento compuesto en 1928 para el volumen de homenaje que sus discípulos dedicaron a Husserl. Allí declara Heidegger: "Si se caracteriza a todo *comportamiento* (*Verhalten*) respecto del ente como intencional (*intentionales*), entonces la *intencionalidad* (*Intentionalität*) sólo es posible *sobre la base de la trascendencia* (*auf dem Grunde der Transzendenz*), pero ni es idéntica con ésta ni mucho menos es ella misma, inversamente, la posibilitación (*Ermöglichung*) de la trascendencia" (cf. *WG* p. 133; véanse también *SZ* § 70 p. 363; *MAL* § 11 esp. p. 215 ss.).

9. Para la comparación de las concepciones de la intencionalidad de Husserl y Heidegger, remito, entre muchos otros, a los buenos tratamientos sintéticos de Okrent (1988) cap. 4 y Hall (1993).

dicho ente. Tomar en consideración, contemplar, observar, experimentar, pero, de modo semejante, también manipular, producir, transformar, comprar, vender, etc., constituyen, en cada caso, modos teóricos o bien práctico-operativos de referencia al ente por parte del *Dasein*. A través de ellos se hace posible un cierto acceso al ente como tal y, por lo mismo, también una cierta presentación o mostración del ente mismo. Acceso al ente y presentación del ente, como tal, constituyen, pues, la dimensión *óntica* de la trascendencia del *Dasein*. Tal dimensión óntica es esencial y constitutiva de dicha trascendencia, en cuanto ésta es siempre, como tal, aunque no exclusivamente, un "salir de sí" *en dirección del ente mismo*.

Sin embargo, y en este punto Heidegger insiste reiteradamente, la trascendencia del *Dasein* no se agota en esta dimensión óntica, sino que comporta al mismo tiempo, y con igual originalidad, también una dimensión ontológica, que hace posible, como tal, la primera. En efecto, en toda referencia al ente, sea en el comportamiento teórico o bien en el trato práctico-operativo, va involucrada siempre ya una cierta 'comprensión' del ser del ente en cuestión o, como también suele formularlo Heidegger, un cierto 'proyecto' del ser del ente en cuestión, el cual hace posible apropiarse significativamente de él, a través del peculiar tipo de acceso óntico del caso. Por ejemplo, en la acción de emplear un martillo para martillar estamos tratando con determinados entes de una determinada manera, esto es, con los clavos, con la madera que queremos clavar, con la pared en la que queremos clavarla y también, por cierto, con el martillo mismo. Al hacer esto, estamos accediendo a *todos* esos entes, pero también, y de un modo peculiar, al martillo mismo. Sin embargo, este acceso a través del cual nos apropiamos significativamente del martillo de una cierta manera, que lo deja ser precisamente lo que es, un martillo, involucra siempre ya y presupone, como tal, una cierta *comprensión del ser* del martillo, en cuanto *en* el emplearlo y *al* emplearlo lo hemos siempre ya 'comprendido' o 'interpretado' en referencia a su 'ser útil', vale decir, lo hemos comprendido siempre ya como un peculiar tipo de ente, en este caso, como un (tipo peculiar de) instrumento, y no, por ejemplo, como un objeto de arte o una mera cosa. Dicho en términos más heideggerianos: en todo acceso, teórico o práctico-operativo, al ente, en todo comportamiento respecto del ente, como, por ejemplo, en uno aparentemente tan primario como la acción de emplear el martillo como martillo, va siempre ya involucrado un cierto 'proyecto' o 'esbozo' (*Entwurf*) del ser del ente en cuestión, en virtud del cual éste es comprendido, como tal, en su ser, ya sea en su (peculiar modo de) 'ser a la mano' (*zuhanden, Zuhandenheit*) o bien en su (peculiar modo de) 'ser ante los ojos' (*vorhanden,Vorhandenheit*). Ambos términos designan, respectivamente, los modos de ser categoriales propios de lo que se presenta como útil (*Zeug*) y lo que se presenta como mera cosa (*Ding*).[10]

He puesto como ejemplo una actividad muy básica y primaria como el uso de martillo –que, por lo demás, es un ejemplo favorito del propio Heidegger–, para que no se crea que, al hablar aquí de una 'comprensión del ser' del martillo presupuesta en la acción de martillar, Heidegger pretende establecer algo tan poco verosímil como sería la tesis de que, para poder martillar, hay que tener primero una teoría ontológica del martillo, considerado en su 'ser útil', o algo semejante. Todo lo contrario. El

10. Para algunas observaciones adicionales sobre el verdadero alcance de esta distinción, véase Estudio 1 p. 37 ss.

proyecto del ser del ente subyacente a todo trato óntico con el ente es, en primera instancia, siempre atemático, preconceptual y, en tal sentido, no todavía ontológico, sino, más bien, preontológico. Tal comprensión preontológica del ser del ente en cuestión admite, ciertamente, muy diversos grados de articulación, y, en cierto modo, también de tematicidad. Por ejemplo, el grado de articulación y tematicidad del proyecto del ser del ente en el acceso meramente operativo en la acción de martillar es, naturalmente, muchísimo menor que el que caracteriza al acceso al ente que es propio de ciencias teóricas tales como la física, la biología, etc., cuyo ámbito específico de competencia queda demarcado, en cada caso, por conceptos tales como "naturaleza (inanimada)", "vida", etc. Por cierto, la ciencia, aun sin desarrollar explícitamente una teoría ontológica, tiene al menos que hacer explícitas ciertas decisiones ontológicas básicas que van involucradas necesariamente en la constitución formal de su "objeto" propio, tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de la física moderna, con la interpretación del ente en su totalidad, en los términos propios del proyecto físico-matemático de la naturaleza. Sin embargo, ni siquiera las ciencias más elaboradas, más complejas y, en cierto modo, más conscientes de sus propios presupuestos, como lo es actualmente la física, se plantean de modo explícito y temático la pregunta por el ser del ente como tal, sino que parten siempre ya de ciertos presupuestos ontológicos que ellas mismas ya no tematizan, ni pueden tematizar, con su propio lenguaje y en términos puramente científicos, es decir, de un modo inmanente a la propia ciencia. En efecto, el planteo y desarrollo explícito de la pregunta por el ser del ente en sus diversas regiones y en su totalidad corresponde como tal, a juicio de Heidegger, tan sólo a la ontología.

No obstante, con el planteo expreso y el desarrollo temático de la pregunta por el ser la ontología no está, por así decir, abriendo por primera vez un ámbito completamente nuevo y no avistado todavía en la ciencia ni en la actitud natural precientífica. La ontología no instaura por primera vez la relación del *Dasein* respecto del ser mismo. Por el contrario, al plantear explícitamente y desarrollar temáticamente la pregunta por el ser del ente y por el ser como tal, la ontología no está sino radicalizando una tendencia constitutiva de la trascendencia del *Dasein* mismo, tendencia que está presente y opera, de modo más o menos latente, ya en *todo* comportamiento, teórico o práctico-operativo, respecto del ente mismo. En efecto, toda referencia al ente por parte del *Dasein* involucra siempre ya, como se vio, un cierto esbozo o proyecto del ser de dicho ente y, con ello, un ir más allá del ente mismo, en dirección del ser como tal. La ontología, como ciencia del ser, constituye, más bien, tan sólo la radicalización y ejecución expresa de la distinción entre ser y ente que el *Dasein* ha siempre ya presupuesto y, de algún modo, coejecutado en toda referencia al ente mismo, en la medida en que, como se dijo, todo acceso significativo al ente sólo puede tener lugar sobre la base de una cierta comprensión del ser del ente en cuestión.

De esta *bidimensionalidad óntico-ontológica* de la trascendencia del *Dasein*, tal como la concibe Heidegger, se derivan importantes consecuencias en las que no puedo detenerme aquí. Quiero, sin embargo, señalar que es en el reconocimiento de la esencial bidimensionalidad de la trascendencia donde se halla el origen del tema que será, posteriormente, dominante en la especulación heideggeriana acerca del ser: el tema de la llamada 'diferencia ontológica' (*ontologische Differenz*), es decir, de la diferencia entre ser y ente. Se trata aquí de lo que, en la época posterior a *SZ*, Heidegger considera, sin más, como aquel fenómeno fundamental, a partir del cual ha de orientarse un nuevo pensamiento del ser, que supere el 'olvido del ser' (*Seinsvergessenheit*)

característico de la metafísica tradicional. Aunque sugerido en algunos pasajes y presupuesto de hecho en la concepción de la trascendencia que acabo de comentar, el tema de la diferencia ontológica no aparece todavía de modo explícito en *SZ*. Sin embargo, el punto es planteado y desarrollado ya en el importante curso del semestre de verano de 1927 (cf. *Grundprobleme*).[11] Este desarrollo expreso del tema de la diferencia ontológica constituye una radicalización de la tendencia operante ya en la concepción de la trascendencia del *Dasein* elaborada en *SZ*, y una consecuencia necesaria de la profundización en los presupuestos de ésta. En efecto, en tanto bidimensional y caracterizada por la referencia, más allá del ente mismo, también al ser del ente, la propia trascendencia del *Dasein* ha siempre ya abierto el espacio de juego para una tematización de la diferencia ontológica entre ser y ente, por la sencilla razón de que *en* y *con* la trascendencia del *Dasein* ha siempre ya tenido lugar, aunque de modo puramente ejecutivo y atemático, la distinción ontológica entre el ente y su ser: en su trascender hacia el ente, el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente mismo en dirección de su ser, y sólo sobre la base de este "ir más allá del ente (en dirección del ser)" puede el *Dasein* acceder significativamente al ente mismo, pues todo acceso significativo al ente tiene lugar sobre la base de un previo 'proyecto' de su ser, y presupone, por tanto, una cierta comprensión del ser como tal. La diferencia ontológica, temáticamente abordada por la ontología, ha siempre ya acontecido, como tal, mucho antes de cualquier indagación ontológica, es decir, con el mero trascender del *Dasein* hacia el ente. Y ello por la sencilla razón de que todo acceso al ente por parte del *Dasein* está *mediado y posibilitado* por un cierto acceso interpretativo-comprensivo al ser del ente y al ser como tal, el cual *ilumina*, por así decir, todo trato teórico o práctico con el ente. Aparece aquí, además, la dimensión hermenéutico-comprensiva que es esencial a la concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*. El acceso al ente es, siempre, interpretativo, pues presupone siempre ya una cierta 'comprensión' del ser del ente, un 'proyecto' de su ser. Reaparece también de este modo, fuertemente modificada y despojada de todo rasgo propio de las formas más habituales del intensionalismo, la función mediadora del "significado" en la referencia al ente, la cual en Husserl, como se vio, era desempeñada por el *nóema*, como correlato intencional inmanente del acto noético.

4. Bihorizontalidad de la trascendencia

Se ha visto en qué sentido puede decirse que, en la concepción de Heidegger, la trascendencia constitutiva del *Dasein* está caracterizada por su bidimensionalidad óntico-ontológica. Si se reflexiona ahora un poco más sobre algunos aspectos ya men-

11. Para la cuestión de la diferencia ontológica, véase p. 323-469 y esp. el § 22, titulado "Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz" (p. 452-469). Dentro de las obras publicadas en vida por Heidegger, el tema aparece de modo expreso, por primera vez, en el escrito de 1929 titulado "Vom Wesen des Grundes" (cf. *WG*) (cf. esp. p. 132 s.). Para un excelente estudio de la problemática de la diferencia ontológica, en conexión con la tematización de la estructura de la trascendencia del *Dasein*, en el período que va de *SZ* a *WG*, véase la investigación de Rosales (1970), la que, pese al tiempo transcurrido y el sustancial avance en la publicación de las lecciones de la época de *SZ*, posee el raro mérito de no haber perdido en nada su notable vigencia y su gran utilidad.

cionados, se podrá ver más claramente en qué consiste la segunda característica estructural de la trascendencia del *Dasein*, tal como la concibe Heidegger, es decir, su *horizontalidad* o, mejor aún, su *bihorizontalidad*.

Como se vio, con su énfasis en la bidimensionalidad óntico-ontológica de la trascendencia del *Dasein*, Heidegger apunta a poner de relieve que toda referencia al ente, sea en el comportamiento puramente teórico o en el trato práctico-operativo, presupone siempre ya una cierta 'comprensión del ser', sobre la base de la cual únicamente puede tener lugar el acceso al ente, como tal, y la apropiación significativa de éste. En términos diferentes, y tal vez no muy heideggerianos, esto significa que toda referencia a "útiles", "cosas" u "objetos" tiene lugar siempre ya sobre la base de un "salir de sí" *no-objetivante*, en rigor, podría decirse *"transobjetivo"*, en virtud del cual resulta abierto el *espacio de significación* dentro del cual "se mueve" toda referencia a y todo trato con "útiles", "cosas" u "objetos". Dicho trato tiene lugar siempre ya dentro del espacio iluminado por la referencia no-objetivante a tal trasfondo transobjetivo de significación, es decir, en última instancia, al 'ser' de los entes en cuestión y al mundo, como horizonte último para la mostración del ente intramundano. Buena parte de los notables análisis de contenidos en el desarrollo de la nueva concepción de la trascendencia del *Dasein* presentada en SZ se lleva a cabo, desde el punto de vista metodológico, de modo tal de hacer resaltar, precisamente, los aspectos referidos a la dimensión no-objetivante del trascender del *Dasein* y al trasfondo transobjetivo abierto en cada caso en y con él. Piénsese, por poner sólo un par de ejemplos, en el énfasis puesto en el 'plexo de referencialidad' (*Verweisungszusammenhang*) dentro del análisis del ser del útil (*Zeug*), como ejemplo paradigmático del ente intramundano (cf. §§ 14-18), o bien en el papel central de la angustia (*Angst*), dentro del análisis de los temples de ánimo, en tanto disposición afectiva a través de la cual se abre el 'ser en el mundo' como tal, y no ya una determinada región del ente intramundano (cf. § 40).

Ahora bien, si se enfatiza convenientemente este aspecto, se puede describir la concepción heideggeriana de un modo diferente, que trae a la luz un nuevo componente, al que he denominado antes la horizontalidad de la trascendencia. En toda referencia al ente, en todo trascender hacia "objetos", el *Dasein* ha ido siempre ya *más allá* del ente y los objetos, hacia un cierto horizonte transobjetivo, desde el cual *vuelve* hacia el ente del caso, para apropiarse significativamente de él. La mostración y presentación del ente, es decir, de "útiles", "cosas" u "objetos", tiene lugar siempre dentro de un cierto horizonte, desde el cual el ente es comprendido como algo. El ente sólo puede ser comprendido como tal, en la medida en que es, por así decir, *rebasado* en el trascender hacia un cierto horizonte, volviendo desde el cual se accede significativamente al ente, es decir, se lo comprende *como* algo. En la medida en que a la trascendencia del *Dasein* corresponde siempre, más allá de la referencia a "útiles", "cosas" u "objetos", también la apertura hacia un horizonte transobjetivo de significación, puede decirse que la trascendencia del *Dasein* está esencialmente caracterizada por la *horizontalidad*, es decir, por la referencia a un cierto horizonte de significación, posibilitante de toda referencia a los entes mismos.[12]

12. La concepción de la estructura del sentido (*Sinn*), como correlato de la interpretación (*Auslegung*), que Heidegger elabora en el § 32 de SZ permite mostrar, entre otras cosas, también la insuficiencia de las concepciones que reducen tal estructura al tipo de articulación que queda expresado por medio del operador 'como' o 'en tanto' (*'als'*, *'qua'*, *'hê(i)'*). En efecto, Heidegger pone

Como una primera indicación hacia esta estructura de la horizontalidad de la trascendencia puede interpretarse la insistencia de Heidegger sobre el hecho, ya comentado, de que el trato con el ente y la apropiación significativa del ente presuponen siempre ya un esbozo o proyecto del ser de dicho ente. En la trascendencia hacia el ente el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente mismo, en dirección de un cierto horizonte de significación, es decir, ha ejecutado siempre ya un cierto proyecto del ser del ente *como* útil, cosa, etc., desde el cual se hace posible el acceso comprensivo al ente *como* algo determinado. Si bien Heidegger no suele emplear en *SZ* la palabra 'horizonte' en conexión directa con el 'ser' del ente, no hay duda de que el 'ser' cumple la correspondiente función de trasfondo de significación en la apropiación comprensiva del ente. En cambio, donde Heidegger efectivamente introduce de modo expreso la noción de 'horizonte' es en el caso de la pregunta acerca de aquello que hace posible la accesibilidad del ser, como tal, y no ya del ente, es decir, en la pregunta por el sentido del ser, la cual, como vimos, es la pregunta ontológica fundamental a la que apunta *SZ* como un todo.[13]

Ahora bien, se advierte enseguida que esto complica aun más las cosas, pues ahora no sólo tenemos ya el ente, por un lado, y aquello desde lo cual accedemos significativamente a él, es decir, el 'ser' como trasfondo proyectivo de comprensión, por el otro, sino que a esto se añade, además, algo que yace todavía *más allá* y hace posible, a su vez, el acceso significativo al ser mismo como tal. La concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein* está, pues, caracterizada no sólo por la horizontalidad, sino, más bien, por una peculiar "bihorizontalidad", en cuanto, además del horizonte posibilitante del acceso comprensivo al ente, es decir, el ser mismo, tenemos todavía un horizonte ulterior, y pretendidamente último, desde el cual se abre la posibilidad del acceso significativo o comprensivo al ser como tal. Tal horizonte último es, como anticipé, el tiempo, al cual Heidegger concibe, a la vez, como sen-

---

de relieve el hecho de que el 'como' de la interpretación o 'como' hermenéutico (*hermeneutisches Als*) no constituye una estructura autosustentada, sino que presupone, en su origen, la previa apertura de un correspondiente horizonte, a partir del cual únicamente resulta posible la apropiación comprensiva del ente, en el modo del despliegue articulador bajo la forma del 'algo como algo' (*Etwas als Etwas*). Dicho horizonte, que constituye el 'hacia donde' (*Woraufhin*) del correspondiente esbozo proyectivo, está estructurado por los momentos del 'tener previo' (*Vorhabe*), el 'ver previo' (*Vorsicht*) y el 'concebir previo' (*Vorgriff*) (cf. § 32 p. 150 ss.). Para algunos aspectos de detalle de esta concepción, desde el punto de vista de la explicación de la génesis del enunciado a partir del comprender y la interpretación, véase Estudio 4 esp. p. 97 ss.

13. Uno de los aspectos sistemáticamente centrales de la concepción de Heidegger que presenta mayores problemas de interpretación se refiere, precisamente, al modo en que debe entenderse la función mediadora del mundo, desde el punto de la perspectiva que abre el esquema explicativo básico que parte de la diferencia entre el ente y su ser. El mundo es, para Heidegger, un elemento constitutivo de la trascendencia del *Dasein*, en tanto 'ser en el mundo', y cumple, como tal, la función de horizonte para toda posible venida a la presencia del ente intramundano. Por su parte, el ente intramundano, en cuanto *intramundano*, remite en su ser al mundo, aunque, como el propio Heidegger enfatiza de modo expreso (cf. *SZ* § 18 p. 88), el ser del ente intramundano constituye una determinación categorial, y no existenciaria, que, como tal, no resulta reductible ni al mundo mismo ni al ser del *Dasein*. Para mayores detalles acerca del modo en que Heidegger concibe la relación entre el ser del ente intramundano y el mundo, véase Estudio 3 esp. p. 61 ss.

tido último del ser del *Dasein* y como horizonte último de la comprensión de ser.[14] A continuación abordaré esta última conexión, para mostrar brevemente cómo aparece aquí el tiempo como sentido último del ser del *Dasein* y, con ello, a la vez como horizonte último de la comprensión del ser. Con ello, se podrá comprender también un poco mejor en qué consiste lo peculiar del intento heideggeriano por elaborar la pregunta por el sentido del ser.

5. La temporalidad como sentido ontológico de la trascendencia del *Dasein*

La analítica del *Dasein* que Heidegger desarrolla en la parte central de *SZ* (§§ 9-83) presenta dos momentos claramente diferenciados, a saber: en un primer momento (§§ 12-44), Heidegger realiza un análisis estructural de la constitución de ser del *Dasein* que apunta a establecer precisamente cuáles son tales estructuras de ser o 'existenciarios' (*Existenzialien*), fundamentales en su constitución ontológica; en un segundo momento (§§ 45-83), repite el análisis, por medio de una reinterpretación de las estructuras obtenidas en el primer momento, en atención a su significación ontológica última, que no es otra que su significación temporal. Como suele ser característico en la hermenéutica de *SZ*, el análisis presenta una estructura claramente circular. El examen de la constitución de ser del *Dasein* comienza por el análisis de dichas estructuras ontológicas, tal como se dan en su concreción óntica en el modo más habitual e inmediato, que es el correspondiente la llamada 'impropiedad' (*Uneigentlichkeit*) de la existencia, para llegar posteriormente desde allí a la tematización de la verdad, en general, y la verdad de la existencia, en particular, en el final de la primera parte (§ 44) y, con ello, a las puertas mismas del análisis de la 'propiedad' (*Eigentlichkeit*) de la existencia. A su vez, la segunda parte comienza justamente con el análisis de la 'existencia propia' y sus correspondientes estructuras temporales, para retornar desde allí a la 'existencia impropia', cuyas estructuras son vistas ahora en atención a su peculiar significación temporal, lo que incluye también la reconstrucción interpretativa del llamado 'concepto vulgar del tiempo' (*vulgärer Zeitbegriff*) (cf. §§ 78-83). De este modo, se vuelve, de modo diferente, al punto de partida, la existencia impropia, que para Heidegger es, como se sabe, el dato fenomenológico inmediato del que debe comenzar y al que debe retornar la analítica del *Dasein*. En la transición entre el primer momento –es decir, el momento puramente 'existenciario'– y el segundo momento –es decir, el momento 'temporal'– de la analítica juegan, por ello, una función central aquellos fenómenos que, por así decir, atestiguan ya *en* y

14. Naturalmente, se plantea aquí el problema de un posible regreso al infinito en el esquema que distingue entre el "objeto" de la comprensión y el 'horizonte' de comprensión para tal "objeto". En el tratamiento de *Grundprobleme* Heidegger alude expresamente a una posible 'estratificación' de los horizontes de proyección: el ente es proyectado hacia su ser, el ser es proyectado hacia otra cosa, etc., etc. La pregunta es, pues, si no se produce aquí un regreso al infinito (véase § 20 b) p. 396 s.). Heidegger cree que la única "prueba" posible de que ello no es así no consiste sino en mostrar que la interpretación del ser del *Dasein* por referencia a la temporalidad originaria y del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, resultan, como tales, suficientes para hacer transparentes en su estructura fundamental los fenómenos avistados en el análisis.

desde la existencia impropia misma la posibilidad fáctica de la existencia propia, a saber: el fenómeno del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (*Sein zum Tode*) (§§ 46-53) y el fenómeno de la (voz de la) conciencia (*Gewissen*) (§§ 54-60). Ambos fenómenos tienen, pues, una función metodológica fundamental, en cuanto proveen no sólo la transición del análisis de la impropiedad al de la propiedad de la existencia, sino, a la vez, también el punto de inflexión a partir del cual tiene lugar la repetición de la analítica existenciaria en términos propiamente temporales.[15]

Ahora bien, el análisis de las estructuras ontológicas del *Dasein* en la primera parte de la analítica existenciaria lleva, como es sabido, a la caracterización del ser del *Dasein* como 'cura' (Sorge). 'Cura' designa aquí la unidad estructural de los momentos constitutivos del ser del *Dasein* analizados en los §§ 14-38, es decir, de los momentos constitutivos de la estructura de ser del *Dasein* como 'ser en el mundo' (*In-der-Welt-sein*). La unidad estructural de dichos momentos constitutivos en la 'cura' queda expresada en la fórmula a la que Heidegger apela para caracterizar la articulación ontológica de la 'cura', como tal: la 'cura' como ser del *Dasein* es caracterizada como un '*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)*' (cf. § 41 p. 192), fórmula que en la traducción española de J. Gaos reza: 'preser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (el ente que hace frente dentro del mundo)' (cf. Gaos [1951] p. 213).[16] En esta fórmula aparecen representados de modo analítico los tres momentos estructurales que el análisis de la constitución existenciaria del 'ahí' ('*Da*') (§§ 28-34) y del ser cotidiano del 'ahí' en el modo de la caída (*Verfallen*) (§§ 35-38) había puesto de manifiesto como constitutivos de la trascendencia del *Dasein* en cuanto existente, a saber: 1) un momento anticipativo o "pro-yectivo" ('*Sich-vorweg-sein*'), que alude al 'comprender existenciario' a través del cual el *Dasein* comprende su propio ser y el ser del ente en general en el proyectar anticipativo de sus propias prosibilidades; 2) un momento, por así decir, "retro-yectivo" ('*schon-in*'), que alude a la 'facticidad' del *Dasein* como ente que se encuentra siempre ya *arrojado* (Gaos: "yecto") en el mundo y *dispuesto* en él de un cierto modo, momento estructural que se conecta con el del 'encontrarse' o la disposicionalidad (*Befindlichkeit*), el cual designa, por así decir, el '*apriori*' de los temples de ánimo; y, por últi-

15. Para una muy buena discusión de conjunto de la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria en *SZ*, véase Heinz (1982). Presentaciones sucintas de la problemática de la temporalidad en *SZ* se encuentran ahora en Heinz (2001), que discute la concepción de la temporalidad como sentido ontológico de la 'cura' y en conexión con el 'poder ser propio' del *Dasein* (§§ 61-66); Rentsch (2001), que aborda la conexión entre temporalidad y cotidianidad (§§ 67-71) y Gander (2001), que discute la concepción heideggeriana de la historicidad (§§ 72-83). Una interpretación de conjunto de la concepción presentada por Heidegger en *SZ*, caracterizada en términos de una cierta forma de "idealismo temporal", se encuentra en Blattner (1999). Para la temporalidad originaria, véase esp. cap. 2.

16. Como me hace notar el profesor Jorge E. Rivera, en el caso concreto de la expresión compleja '*Sich-vorweg-schon-sein*', la traducción de Gaos (1951) presenta el inconveniente de sugerir, a través del orden de las palabras en el giro 'preser-se-ya', que el elemento reflexivo expresado por 'se' ('*sich*') se conecta con la noción de 'ser' ('*sein*'), y no, como en realidad ocurre, con la noción de 'pre' o 'de antemano' ('*vorweg*'). En efecto, la fórmula heideggeriana apunta, como tampoco escapa a Gaos mismo, al hecho de que el *Dasein* "es" en el modo de haberse anticipado siempre ya a sí mismo, a través de la referencia proyectiva a sus propias posibilidades. En su nueva traducción española de *SZ*, Rivera vierte por "anticiparse a sí mismo". Véase Rivera (1997) p. 213 s.

mo, 3) un momento presentativo o, podría decirse, "ad-yectivo" (*'Sein-bei'*), que alude al hecho de que el *Dasein* no sólo se encuentra siempre ya situado en el mundo y dispuesto de cierto modo en él, sino, además, referido de diversos modos, teóricos y prácticos, al ente intramundano, y tratando de diversas maneras con dicho ente, el cual lo ocupa y solicita de múltiples modos.[17] El sentido de esta concepción de la 'cura' podría resumirse del siguiente modo: la 'cura', como ser del *Dasein*, representa una estructura compleja y articulada de trascendencia, es decir, del "salir de sí" propio del *Dasein* en tanto existente, en la cual entran con igual originalidad el anticipativo estar arrojado, más allá de sí, *hacia* el horizonte de las propias posibilidades, el fáctico encontrarse siempre ya arrojado como "habiendo sido siempre *ya en...*", y el estar, de diversos modos, presentativamente referido a... o, lo que es lo mismo, el estar, de diversos modos, *junto a...*, y todo ello en la unidad estructural de un único "salir de sí hacia", que es la 'cura'.

Como se echa de ver, en los momentos estructurales de la 'cura', así descripta, aflora ya casi en la superficie la significación temporal. Y en la segunda parte de la analítica existenciaria Heidegger se concentra precisamente en la tarea de hacer explícita tal significación temporal, reinterpretando la 'cura' y sus momentos estructurales en dirección de la 'temporalidad originaria'. Temporalmente interpretados, los tres momentos estructurales de la 'cura', en tanto 'preser-se ya-en... como sercabe...', dejan ver la trascendencia del *Dasein* como una cierta unidad originaria de tres 'éxtasis' temporales, a saber: futuro, pasado y presente, respectivamente. En cuanto 'tener que ser... como habiendo sido ya en... junto a...', el salir del sí del *Dasein*, es decir, su trascendencia en tanto existente, es un 'salir de sí' esencialmente temporal, el cual acontece en una multiplicidad de posibles modos de concreción óntica, pero siempre bajo la forma de la unidad originaria de los tres 'éxtasis' temporales del futuro o 'advenir' (*Zukunft*), el pasado o 'sido' (*Gewesenheit*) y el presente (*Gegenwart*). 'Futuro', 'pasado' y 'presente' no designan aquí los tres "modos" del tiempo tradicionalmente reconocidos como las "partes" o momentos de la sucesión temporal, sino, más bien, los tres 'éxtasis' o, por así decir, las tres "direcciones extensivas" constitutivas de una estructura unitaria de trascendencia, a la cual, en su unidad estructural, Heidegger denomina la 'temporalidad (originaria)'.[18] En sí misma, es decir, sin

17. Este momento del 'ser junto' (*Sein-bei*) no debe identificarse, sin más, con su modalidad impropia, tal como ésta se da en virtud del fenómeno de la 'caída' (*Verfallen*). Para este punto, véase von Herrmann (2004) p. 207 ss., quien discute y corrige en este punto la errónea interpretación de Pöggeler, en su libro aparecido originalmente en 1963 (véase Pöggeler [1990] p. 210 s.), seguida, entre otros, por Wolhlfart (1982) p. 136-142. Dejo de lado aquí el difícil problema de cómo se conecta el momento estructural del 'habla' (*Rede*) con la triple estructura de la 'cura'. Pero estoy de acuerdo con von Herrmann cuando sostiene que la *Rede* debe ser puesta en conexión, de un modo peculiar, con los tres momentos constitutivos de la 'cura' (*Sorge*), y que no viene a desplazar, de modo inadvertido en el análisis, al momento de la 'caída', como fundamento de la modalidad impropia del 'ser junto'. Véase von Herrmann (2004) p. 198-224.

18. El término compuesto 'extasis', de origen griego, está empleado aquí en un sentido etimológico que recalca el valor semántico originario de sus componentes, en un modo muy semejante a aquel en que Heidegger se vale del término 'existencia' (véase nota 4). Al igual que 'existencia', también el término 'éxtasis' alude, en el uso de Heidegger, al "estar" o "ponerse" (*'stasis'*, de *'hístemi'*: "estar erguido", "puesto") "fuera" (*'ek'*) propio del *Dasein*, en tantro existente. Sin embargo, a diferencia de 'existencia', 'éxtasis' enfatiza el carácter esencialmente temporal del 'salir de sí' constitutivo

considerar su sucesiva modalización a lo largo del "entre" (el nacimiento y la muerte) que se abre con el existir fáctico del *Dasein*, tal estructura temporal de trascendencia no debe concebirse como "sucesiva", en el sentido habitual del término, sino que, por el contrario, se realiza en cada caso toda ella "a la vez", por así decir, en un movimiento unitario, aunque complejo, del "salir de sí" propio de la trascendencia del *Dasein*. La sucesión temporal de pasado, presente y futuro en el sentido habitual es, para Heidegger, un fenómeno derivativo que como tal, lejos de fundar la temporalidad originaria del *Dasein*, más bien, la presupone. Y ello por la sencilla razón de que el acceso a algo así como una secuencia temporal –es decir, en definitiva, la sucesión de diferentes "ahora", en el sentido de la representación habitual del tiempo– sólo puede acontecer, como tal, dentro del espacio de manifestación abierto originariamente por la trascendencia del *Dasein*, cuya estructura última y posibilitante reside, a su vez, en la temporalidad originaria.[19] La unidad de los tres 'éxtasis' de la temporalidad originaria está presente, con las modificaciones del caso y en un modo peculiar de concreción, en todo comportamiento teórico o práctico-operativo del *Dasein* respecto del ente, pues es precisamente la unidad extática de la temporalidad originaria la que hace posible, como tal, la trascendencia del *Dasein*. Heidegger intenta mostrar esto analizando en concreto cómo las modalidades fundamentales del trato con el ente, esto es, el trato práctico-operativo y el trato teórico, involucran siempre, de uno u otro modo, una peculiar realización y concreción de la unidad extática de la temporalidad originaria.[20]

Ahora bien, si la temporalidad originaria es el sentido ontológico último del ser del *Dasein*, es decir, de la 'cura', y si, como señalé al comienzo, las condiciones formales de la posibilidad de la trascendencia del *Dasein* son, a la vez, las condiciones de posibilidad de la accesibilidad del ser como tal, entonces se sigue, para Heidegger, que en la temporalidad originaria debe residir también la condición última de la

---

del *Dasein*. En oposición a su uso en el lenguaje habitual, el término 'éxtasis' está despojado aquí de toda connotación que aluda a un estado anormal de arrobamiento o trance, o a fenómenos psíquicos similares.

19. Heidegger dedica los §§ 78-81 de *SZ* a mostrar cómo la concepción vulgar del tiempo, como una mera serie sucesiva de diferentes "ahora", la cual se orienta a partir del fenómeno derivativo del tiempo mundano y no a partir de la temporalidad originaria, puede reobtenerse derivativamente a partir de la temporalidad originaria misma, y es, por tanto, derivativa y fundada respecto de ésta. Bien entendido, esto no quiere decir que la concepción vulgar del tiempo sea, sin más, "falsa", sino tan sólo que documenta un fenómeno derivativo y fundado, el cual queda, como tal, opaco en su propia estructura ontológica, mientras no se muestre su procedencia a partir de las estructuras que lo posibilitan. Para este punto, véase también *Grundprobleme* § 19 b), p. 362 ss. Para la explicación heideggeriana del origen del tiempo mundano y de la concepción vulgar del tiempo, véase Gander (2001) p. 247 ss.; Blattner (1999) caps. 3-4.

20. Para esto véase, especialmente, *SZ* § 69, donde se analiza la temporalidad propia de la 'ocupación' con el ente guiada por el 'ver en torno' (*umsichtiges Besorgen*), característica del trato práctico-operativo con lo que es 'a la mano', y del descubrir teórico (*theoretisches Entdecken*), propio del trato puramente teórico con el ente 'ante los ojos'. Aunque Heidegger enfatiza fuertemente la *unidad* de la temporalidad originaria como estructura horizontal-extática de trascendencia, ello no impide que conceda una cierta primacía al éxtasis del futuro, que, estructuralmente, guarda correspondencia con el primado del momento proyectivo en la estructura de la 'cura'. Para la primacía del futuro, véase Heinz (1982) p. 106-121; Blattner (1999) p. 116-121.

posibilidad del acceso comprensivo al ser como tal. Pero ¿cómo acontece esto? ¿Cómo desempeña el tiempo esta función de horizonte desde el cual resulta posible al acceso comprensivo al ser como tal? Diré ahora algo acerca de este punto, lo cual nos permitirá dar un último paso en dirección de la respuesta heideggeriana a la pregunta por el sentido del ser.

6. El tiempo como horizonte de la comprensión del ser

El punto relativo a la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser no está desarrollado expresamente en la parte publicada de *SZ*, sino tan sólo mencionado en sus párrafos finales, en calidad de tesis a ser desarrollada ulteriormente. Por ello, deberé recurrir aquí brevemente a ideas que Heidegger desarrolla en el importante curso del semestre de verano de 1927, publicado con el título de "Grundprobleme der Phänomenologie", en el cual expone, en una primera versión, desarrollos correspondientes a la preparación de la parte no publicada de *SZ*, en la que debía exponerse la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser y, con ello, dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Se trata, más concretamente, de un desarrollo preparatorio de la sección tercera de la Primera Parte de *SZ*, que, de acuerdo con la breve indicación del contenido incluida en la introducción de la parte publicada, debía llevar el título "Zeit und Sein" (cf. *SZ* § 8 p. 39).[21]

Como se vio, el sentido ontológico último de la 'cura' reside en la 'temporalidad originaria'. La trascendencia del *Dasein* se funda en su "salir de sí" en el modo de la unidad estructural de la temporalidad originaria, según los tres éxtasis temporales del futuro, el pasado y el presente. Ahora bien, se vio también que, para Heidegger, la estructura de la trascendencia está caracterizada por la horizontalidad. Es decir: a la trascendencia, en su dimensión transobjetiva, corresponde siempre un horizonte de la trascendencia como aquello 'hacia lo cual' tiene lugar el trascender, como tal. Esto valdrá también para el caso de la temporalidad originaria y sus tres éxtasis temporales. Heidegger enfatiza que tampoco en el caso de la 'temporalidad originaria' el trascender es un mero "salir hacia la nada", sino que está en correspondencia estructural con un cierto horizonte de trascendencia: a cada éxtasis temporal corresponde un cierto "hacia dónde", es decir, un cierto horizonte del res≠pectivo 'salir de sí' trascendente (véase *Grundprobleme* § 20 esp. p. 420 s.). Tal horizonte deberá, a su vez, funcionar como aquello desde lo cual se hace posible el acceso a lo comprendido mismo, pues tal es, precisamente, la función de un horizonte de comprensión. En el caso del tiempo, como se vio, se tratará nada menos que del horizonte desde el cual resulta posible, como tal, el acceso comprensivo al ser mismo. Si esto es así, el análisis ontológico de la temporalidad extática como estructura de la trascendencia del *Dasein* deberá ser completado por medio de un análisis, por así decir, de sentido inverso, el

21. Como se sabe, además del intento de *Grundprobleme*, el cual sigue todavía sujeto a la perspectiva de *SZ*, muy posteriormente, desde la perspectiva de su pensamiento ulterior a la *Kehre*, Heidegger intentará dar cuenta del problema de fondo aquí avistado, una vez más, en la conferencia titulada "Zeit und Sein" de 1962 (cf. *ZS*). Para una discusión de la tesis heideggeriana acerca de la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, también en su aplicación concreta en el análisis ontológico del ser del ente intramundano, véase Heinz (1982) p. 164-207.

cual, partiendo del horizonte abierto en y por tal trascendencia –es decir, el horizonte del tiempo–, muestre en concreto cómo ha de ser posible *desde tal horizonte* el acceso significativo o comprensivo al ente y al ser como tal.

Llegados a este punto, se podría legítimamente preguntar si acaso no es todo esto ya una mera construcción especulativa, que nada tiene que ver con una ontología pretendidamente fenomenológica. El acceso al ente vendría mediado por la referencia al ser, es decir, por la comprensión del ser, y ésta, a su vez, resultaría posible tan sólo sobre la base de la apertura de la temporalidad extática al horizonte del tiempo. ¿Es necesario un esquema tan complejo y aparentemente tan rebuscado? El propio Heidegger se anticipa expresamente a esta objeción, y la formula con nitidez, cuando, aludiendo a la famosa expresión de Platón, se pregunta si es realmente necesario preguntar "más allá del ser" (*epékeina tês ousías*) (cf. *Grundprobleme* § 20 p. 399). A esta pregunta crucial Heidegger responde con la remisión a un hecho de sorprendente simplicidad, que, visto desde la perspectiva abierta por su propio desarrollo de la cuestión, adquiere una dimensión completamente nueva y una insospechada fuerza significativa. Que el tiempo constituye el horizonte de la comprensión del ser fue barruntado, de algún modo, ya por toda la tradición metafísica. Ello queda documentado, para Heidegger, en el hecho de que la distinción tradicional de las diferentes regiones del ente fue siempre realizada –tanto en la tradición metafísica como también, de otro modo, ya en la experiencia prefilosófica y el uso habitual del lenguaje– precisamente con arreglo a criterios temporales de distinción, tal como se ve ya, por ejemplo, en la distinción tradicional entre el ente corruptible y el ente eterno. El tiempo ha funcionado, según esto, siempre *de hecho* como *discrimen* de las regiones del ser. Al llamar la atención sobre la temporalidad originaria como raíz ontológica última de la trascendencia del *Dasein* y sobre el tiempo como horizonte último de la comprensión del ser, la analítica existenciaria no estaría, pues, haciendo otra cosa, en definitiva, que establecer las condiciones que explican la necesidad de este *factum*, documentado, como tal, por toda la tradición ontológica desde Parménides y Platón en adelante, e incluso por la comprensión prefilosófica que se expresa en el uso habitual del lenguaje.

Desde luego, aun cuando se aceptara esta explicación como convincente, la mera remisión al *hecho* de la apelación al tiempo como criterio de discriminación ontológica en la tradición metafísica y en el lenguaje ordinario no basta todavía para mostrar *cómo* el tiempo opera realmente como horizonte de la comprensión del ser. Heidegger lo sabe, y se ve, por tanto, necesitado de mostrar en detalle la función del tiempo como horizonte posibilitante del acceso al ser del ente, en sus diversas regiones y modalidades. *SZ* quedó, ciertamente, inconcluso, y tal tarea no fue nunca completada en detalle. Pero el curso de 1927 nos provee, al menos, un ejemplo concreto y bastante claro del tipo de análisis que Heidegger tiene aquí en vista. Él presenta aquí, en efecto, una interpretación del ser del ente 'a la mano' (*zuhanden*), concebido, al igual que en *SZ*, en términos de lo que denomina la 'conformidad' (*Bewandtnis*), y muestra cómo dicho ser ha de comprenderse, temporalmente, en términos de un tipo peculiar de *presencia* (véase *Grundprobleme* § 20 p. 412-418). Presencia es, pues, el sentido ontológico del ser del ente 'a la mano', como forma básica y primaria de presentación del ente intramundano, y también, de otro modo, el sentido ontológico de su modificación reductiva, es decir, el ente 'ante los ojos' (*vorhanden*), tal como éste se presenta en el acceso puramente teórico-constatativo. Así, piensa Heidegger, el tiempo se revela finalmente, de modo igualmente originario, como sentido ontológico de la

'cura', es decir, del ser del *Dasein*, y como horizonte de la comprensión del ser en general, comprensión que caracteriza esencialmente al *Dasein*, en tanto existente.

7. A modo de conclusión

Que el tiempo constituye, por así decir, la abertura iluminada dentro de la cual el *Dasein*, en el trascender más allá de sí y del ente, comprende algo así como el ser, ésta es, sin duda, una tesis de sorprendente vigor filosófico, que parece apropiarse de un modo radical y originario de una intuición fundamental subyacente no sólo en la tradición metafísica, sino incluso, mucho antes ya, en la misma comprensión preontológica cotidiana, a saber: la intuición de que existe una esencial conexión entre los órdenes del ser y del tiempo. Otro tanto cabe decir de la tesis según la cual el ser del ente intramundano es comprendido, fundamentalmente, a partir del modo temporal de la presencia, tesis que Heidegger presenta oficialmente, por primera vez, en conexión con la tematización de la estructura temporal de la trascendencia del *Dasein* en la época de *SZ*, pero que, en sus orígenes más remotos, remonta incluso hasta el período de las lecciones de la primera época de Friburgo, desde 1919 en adelante.[22]

Como es sabido, el proyecto de *SZ* quedó trunco, y Heidegger mismo declaró expresamente fracasado el intento de replantear la problemática del ser como tal, desde la perspectiva de tratamiento abierta en dicha obra: el método trascendental y el lenguaje de la metafísica se revelaron, según la conocida explicación de Heidegger, como insuficientes para replantear la cuestión del ser de un modo radicalmente nuevo, que dejara por completo atrás las categorías y el marco explicativo propios de la tradición metafísica y la filosofía trascendental.[23] Desde los años 30, con la famosa *Kehre*, Heidegger intenta, pues, preparar el desarrollo de un *nuevo* pensar del ser, que supere radicalmente los límites internos impuestos al pensar metafísico. Sin embargo, ni la conexión esencial entre ser y tiempo, ni tampoco la tesis de que el ser del ente intramundano es comprendido, por lo pronto, en términos de presencia, se-

22. Para algunos aspectos vinculados con la elaboración original de esta intuición en las mencionadas lecciones, véase Estudio 9 esp. p. 237 ss. Como ha enfatizado especialmente Leyte (1995) p. 65-82, la cuestión relativa a la revisión crítica de la peculiar comprensión del ser documentada en la historia de la ontología (*i.e.* la llamada 'destrucción' [*Destruktion*] de la historia de la ontología) no puede verse como una tarea desligada de la propia de la analítica del *Dasein*, que quedara vinculada a ésta sólo de modo externo, sino que ha de verse a ambas como dos aspectos inseparables en un único proyecto filosófico de conjunto, cuyo punto de articulación último, desde el punto de vista ontológico, ha de buscarse en la propia historicidad del *Dasein*. Véase también Leyte (2005) p. 66-77. De hecho, el diagnóstico temprano de Heidegger referido a la comprensión del ser en términos de constante presencia en la tradición filosófica acompaña, desde el comienzo, al proyecto de elaboración de un análisis ontológico de la existencia humana, como punto de partida para un replanteo de la pregunta por el (sentido del) ser.

23. Para una discusión de las razones del "fracaso" de *SZ*, con atención especial, aunque no exclusiva, a los escritos de 1927-1930, véase Kisiel (2001). Kisiel reúne una cantidad considerable de datos que echan luz sobre los problemas vinculados con los intentos de elaboración de la tercera sección de la Primera Parte de la obra, cuya insuficiencia llevó finalmente a la interrupción definitiva de la redacción.

rán abandonadas, como tales, dentro del marco determinado por el nuevo punto de partida que caracteriza al pensar de la *Kehre*. Por el contrario, ambos aspectos continuaron proporcionando el punto de apoyo de la interrogación heideggeriana por el ser y, con ello, también de la interpretación de la historia de la metafísica como historia de la comprensión del ser (a partir del ente) en términos de "constante presencia". En tal sentido, parece inevitable concluir con el propio Heidegger que el camino de *SZ*, aunque trunco, sigue siendo, de todos modos, un camino necesario.

ESTUDIO 3

Mundo como fenómeno

Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit

1. Planteo de la cuestión

Como parte de la analítica existenciaria destinada a proveer una interpretación fenomenológicamente adecuada del ser del *Dasein* como 'ser en el mundo', a modo de preparación del abordaje temático de la pregunta por el (sentido del) ser en general, Heidegger lleva a cabo en *SZ* un análisis detallado de cada uno de los elementos estructurales constitutivos de la totalidad compleja del 'ser en el mundo' como tal. Dicho análisis, que abarca la mayor parte de la primera sección de la obra (§§ 14-38), comienza por el examen del elemento 'mundo', al cual Heidegger dedica los densos desarrollos contenidos en los §§ 14-18.

Desde el punto de vista del contenido, estos parágrafos contienen, sin duda, algunos de los pasajes filosóficamente más ricos e influyentes de la obra, y ejemplifican de modo paradigmático el altísimo nivel de tratamiento filosófico que la caracteriza. Si se considera, por ejemplo, el notable análisis interpretativo del ser del 'útil' (*Zeug*) como ente 'a la mano' (*zuhanden*) en los §§ 15-16, no parece muy exagerado decir que, sin tomar en cuenta el resto de *SZ*, seguramente hubieran bastado estas pocas páginas para acreditar a Heidegger como un filósofo de primer rango, y como un maestro de la descripción fenomenológica. Pero no sólo desde el punto de vista del contenido, sino también desde una perspectiva más marcadamente metodológica puede decirse que el análisis de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18 presenta rasgos que le conceden un especial interés. Este especial interés se concentra en, por lo menos, tres aspectos, que, si bien son diferentes entre sí, están estrechamente conectados. El primero de ellos se refiere al modo en que Heidegger concibe lo que en la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl se conoce bajo el título general de "intencionalidad", y, más concretamente, a su concepción relativa a la estructura básica de lo que en un sentido amplio del término, que apunta en una dirección divergente de la concepción husserliana de la intencionalidad, se puede llamar la 'trascendencia' del *Dasein*.[1] El análisis del mundo en los §§ 14-18 permite observar en concreto algunas

1. Como es sabido, tanto en *SZ* como también en escritos posteriores, Heidegger renuncia al concepto de "intencionalidad", allí donde se trata de formular de modo positivo su propia concepción de la trascendencia del *Dasein*. De este modo, intenta superar la concepción husserliana de la intencionalidad, con su orientación básica a partir del concepto de "conciencia", poniendo de ma-

de las peculiaridades de la concepción de Heidegger en torno a la trascendencia del *Dasein* y, con ello, también poner de relieve algunas de sus consecuencias más importantes. Un segundo aspecto de interés, vinculado inmediatamente con el anterior, concierne a las peculiares exigencias metodológicas que se derivan de tal concepción de la trascendencia del *Dasein*, para una elucidación fenomenológica que intente tomar por objeto de interpretación precisamente dicha trascendencia del *Dasein*, en su constitución y sus estructuras fundamentales: la peculiar concepción de la trascendencia que Heidegger elabora, por así decir, en el plano teórico tiene, a la vez, importantes consecuencias, en el plano metateórico, con relación a la posibilidad y la modalidad de un acceso fenomenológico a tales estructuras de trascendencia así como a los fenómenos que se ofrecen en y a través de ellas. En tercer lugar, por último, el análisis de la mundanidad del mundo desarrollado por Heidegger, con sus peculiares requerimientos metodológicos y sus resultados concretos, permite iluminar algunos motivos centrales de la concepción heideggeriana acerca del método y el tema de la fenomenología misma, y marcar así importantes diferencias respecto de otras concepciones del método y el objeto propios de una filosofía fenomenológica, en particular, la de Husserl.

En lo que sigue ofreceré una interpretación de algunos elementos centrales del análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18 de *SZ*. Mi objetivo no será el de reconstruir paso a paso el contenido de dicho análisis. Más bien, me concentraré fundamentalmente en el modo en que Heidegger plantea el problema de la posibilidad de un acceso fenomenológico al mundo como tal, e intentaré hacer ex-

---

nifiesto que las estructuras de intencionalidad avistadas por Husserl se fundan en una estructura de trascendencia más originaria. En tal sentido, Heidegger constata de modo expreso: "Si se caracteriza a todo *comportamiento* (*Verhalten*) respecto del ente como intencional (*intentionales*), entonces la *intencionalidad* (*Intentionalität*) sólo es posible *sobre la base de la trascendencia* (*auf dem Grunde der Transzendenz*), pero ni es idéntica con ésta ni mucho menos es ella misma, inversamente, la posibilitación (*Ermöglichung*) de la trascendencia" (cf. *WG* p. 133; véanse también *SZ* § 70 p. 363; *MAL* § 11 esp. p. 215 ss.). La crítica de Heidegger tiene primariamente en vista el estrechamiento de la problemática de la intencionalidad al ámbito de las prestaciones teórico-cognitivas de la conciencia, en los diferentes posibles modos de ejecución de la correlación "sujeto"-"objeto". Si se permanece en una significación puramente formal de la expresión 'intencionalidad', que no sólo cubra las diferentes formas objetivantes del 'dirigirse (apuntar) a...', sino también las múltiples formas no objetivantes del trascendente 'referirse a...', tales como el 'ser en' (*Sein-in*), el 'ser junto a...' (*Sein-bei*), el '(saber) orientarse en...' o 'entender de' (*Sich-Auskennen in*), el 'ser con' (*Sein-mit*), etc., entonces se puede decir que también en Heidegger se encuentra una cierta concepción de la "intencionalidad", la cual apunta, sin embargo, a estructuras formales muy diferentes, que la concepción husserliana no tiene en vista, al menos, no de la misma forma. Heidegger lleva a cabo en *SZ* esta notable ampliación y reformulación de la concepción fenomenológica de la intencionalidad, fundamentalmente, por medio de la introducción del concepto del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. En la elucidación de la compleja estructura de trascendencia que constituye tal 'estado de abierto', Heidegger apela a un repertorio conceptual que, en la mayoría de los casos, diverge fuertemente del empleado habitualmente por Husserl. En este contexto se inserta también la caracterización heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*, en tanto temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*), como una trascendencia de índole 'horizontal-extática' (*ekstatisch-horizontal*) (cf. *SZ* § 65 p. 328 ss.; § 69 p. 364 ss.; *Grundprobleme* § 19 p. 374 ss., § 20 p. 418 ss.). Para la transformación de la concepción husserliana de la intencionalidad en Heidegger, véase von Herrmann (2000) p. 133 ss., 145 ss.; véase también Bernet (1988).

plícitos algunos de los presupuestos y las implicaciones más importantes de la posición que elabora al respecto, especialmente, con referencia a los aspectos metodológicos que acabo de enumerar.

2. El enmarcamiento metódico del análisis de la mundanidad del mundo

En el § 14 de *SZ*, titulado "Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt", como inicio del análisis fenomenológico del mundo, Heidegger plantea la cuestión del objetivo y el alcance que ha de tener la tarea de hacer fenomenológicamente accesible al mundo como tal. Es cierto que casi siempre el análisis de los diversos contextos fenoménicos y estructuras ontológicas abordados en *SZ* va precedido o bien acompañado de momentos de reflexión metodológica expresa acerca del modo adecuado de acceder al fenómeno en cuestión, a fin de que éste pueda mostrarse a sí mismo en su peculiar constitución ontológica. Con todo, no deja de llamar la atención la importancia que Heidegger evidentemente otorga a este momento de reflexión metodológica expresa en el caso concreto del análisis del fenómeno del mundo. Todo el § 14 está destinado a la tarea de fijar metodológicamente el "objeto" de un análisis fenomenológico del mundo, esto es, el mundo en su peculiar constitución ontológica: la 'mundanidad' (*Weltlichkeit*), como Heidegger la denomina terminológicamente, y a identificar, a través de una distinción de posibles significados del término 'mundo', el significado preciso que remite a dicho "objeto" de la investigación fenomenológica.

Es importante advertir aquí que Heidegger ve la necesaria fijación del "objeto" del análisis fenomenológico a desarrollar, por un lado, y la determinación precisa del modo de acceso adecuado a dicho "objeto", por el otro, en rigor, como dos aspectos inseparables de un mismo problema, al modo de las dos caras de una moneda. De hecho, una de las lecciones fundamentales del énfasis husserliano en la correlación *intentio-intentum* consiste precisamente en haber llamado la atención sobre la esencial copertenencia de la estructura del acto intencional en el cual se hace accesible un determinado contenido fenoménico, por un lado, y el modo concreto en que ese contenido fenoménico se ofrece como tal *en* y *a través* de dicho acto, por el otro: el modo de acceso no es indiferente al contenido fenoménico que se hace presente a través de él, sino que el modo en que éste se hace accesible está estructuralmente correlacionado, de diversos modos, con el tipo de acto a través del cual justamente se hace accesible. La estructura del acto intencional como tal y el contenido fenoménico que se hace presente en y a través del acto no deben, por cierto, confundirse. Sin embargo, no es menos cierto que el modo en que se hace accesible un determinado contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con el tipo de acto que facilita su accesibilidad.

Ahora bien, la anterior constatación atañe, por lo pronto, a la correlación *intentio-intentum*, considerada ésta, por así decir, en el "nivel objeto", esto es, tal como ella tiene lugar en el plano de la ejecución inmediata de los actos intencionales y de la presentación, a través de ellos, de los correspondientes contenidos fenoménicos, en el ámbito propio de la así llamada actitud "natural". Pero, por lo mismo, la mencionada constatación afecta también, de modo mediato, a la propia consideración fenomenológica, en la medida en que ésta pretende acceder temáticamente a dichos actos y contenidos fenoménicos, desde la perspectiva de nivel superior que corresponde, como tal, a la actitud fenomenológica. Ello plantea peculiares exigencias metodológicas a

la propia consideración fenomenológica. En efecto, en su peculiar abordaje descriptivo e interpretativo de lo que se ofrece como fenómeno, la fenomenología toma por "objeto" precisamente la correlación *intentio-intentum*, en sus diversos modos posibles de concreción, y pretende, a través de su tematización, hacer fenomenológicamente accesibles, en sus estructuras fundamentales, los diferentes ámbitos o regiones de la experiencia fenoménica. Por otra parte, es la propia reflexión metodológica llevada a cabo por la fenomenología la que pone de relieve el hecho de que en la correlación *intentio-intentum* el modo en que se ofrece un determinado contenido fenoménico está siempre, como se dijo ya, estructuralmente correlacionado con el tipo de acto en el que tal contenido fenoménico se hace accesible. De aquí se sigue, sin embargo, una consecuencia metodológica de decisiva importancia, a saber: que en todo intento por hacer fenomenológicamente accesible un determinado ámbito de fenómenos habrá que ser especialmente cuidadoso a la hora de decidir cuál ha de ser el peculiar tipo de concreción de la correlación *intentio-intentum* del que se ha de partir en el análisis. En efecto, si se escoge un punto de partida metodológicamente inadecuado, se habrá malogrado, desde el comienzo mismo, la posibilidad de hacer comparecer fenomenológicamente a los fenómenos avistados, tal como éstos se ofrecen en su modalidad "originaria" de presentación, es decir, tal como éstos son "vistos" o "comprendidos" ya, al menos, dentro de ciertos límites, en la propia actitud "natural" o prefenomenológica, aunque la mayor parte de las veces sólo de modo atemático, no reflexivo y tendencialmente desfigurador. Lo que se ofrece a la consideración fenomenológica, allí donde ésta se sitúa en un punto de partida metodológicamente inadecuado, no son ya los fenómenos avistados en su modalidad "originaria" de presentación, sino, más bien, otros fenómenos diferentes, o bien, como a juicio de Heidegger suele ser más fecuentemente el caso, los "mismos" fenómenos, pero en una modalidad de presentación modificada y derivativa. En tal caso, lo que en la actitud prefenomenológica, y a pesar de las tendencias a la nivelación y la desfiguración operantes en ella, era "visto" o "comprendido" todavía de modo originario, en la forma de una cierta familiaridad no tematizante, queda reducido ahora a una modalidad aún menos nítida y más desperfilada de presentación, que consolida e incluso potencia las tendencias desfiguradoras que anidan ya en la propia actitud "natural".[2]

2. En el preciso sentido de esta exigencia metodológica, Heidegger declara respecto de la tarea de una adecuada interpretación fenomenológica del Dasein –tarea de la cual, por lo demás, el análisis de la mundanidad del mundo forma parte necesariamente– lo siguiente: "Más bien, la modalidad de acceso e interpretación debe ser elegida de modo tal que este ente (*sc.* el *Dasein*) pueda mostrarse en sí mismo (*an ihm selbst*) desde sí mismo (*von ihm selbst her*). Más precisamente: debe mostrar al ente en el modo en que es *inmediata y regularmente* (*zunächst und zumeist*), en su *cotidianidad* de término medio (*in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit*) (cf. cf. *SZ* § 5 p. 16). Ahora bien, la posición de Heidegger en este punto no se comprende adecuadamente si no se tiene en cuenta desde el comienzo que el retroceso metódico hacia la 'cotidianidad de término medio' no se funda aquí en la suposición ingenua de que el *Dasein* cotidiano estuviera en condiciones de acceder a sí mismo y al mundo de un modo inmediato y, por así decir, libre de toda desfiguración. Por el contrario, en su análisis ontológico del *Dasein* cotidiano Heidegger asume expresamente que al modo de comprender el ser y el mundo propio del *Dasein* cotidiano pertenece estructuralmente una peculiar tendencia al ocultamiento y la desfiguración (véase nota 7). En el plano de la elucidación fenomenológica, dicha tendencia debe ser compensada, teniéndola presente como tal e incorporándola, desde el comienzo mismo, como un fenómeno positivo, en la interpretación

Podrá decirse, tal vez, que esta conclusión resulta, en rigor, trivial, dadas las premisas básicas de las que parte la fenomenología. Pero, en todo caso, se trataría aquí justamente de una de esas "trivialidades" que, para Heidegger, revisten una decisiva importancia, especialmente, en el plano metodológico, por cuanto, precisamente en razón de su carácter *prima facie* trivial, tienden a ser pasadas, sin más, por alto en el plano de la reflexión filosófica, con el resultado de que las concepciones así elaboradas quedan, desde el comienzo, orientadas en dirección equivocada. En efecto, uno de los reproches fundamentales que, desde el punto de vista metodológico, Heidegger dirige no sólo a gran parte de la tradición filosófica prefenomenológica sino también a la fenomenología de Husserl es, precisamente, el de haberse orientado de modo acrítico, siguiendo tendencias operantes ya en la actitud prefilosófica, a partir de determinadas modalidades de concreción de la correlación *intentio-intentum* a las que se les concedió *de facto*, también acríticamente, una función metodológica paradigmática. En particular, tanto la tradición filosófica prefenomenológica como también la fenomenología de Husserl se orientaron, fundamentalmente, a partir de la relación puramente teórica de la "conciencia" con el mundo, comprendida en términos del modelo de la relación cognitiva "sujeto"-"objeto". Esta orientación básica condujo, según Heidegger, a concepciones que, en lugar de hacer comparecer a los fenómenos tomados como "objeto" de análisis, tal como éstos son avistados ya en la actitud "natural" y prerreflexiva, tienden, más bien, a hacerlos fenomenológicamente inaccesibles, al encubrirlos bajo construcciones interpretativas no debidamente legitimadas, es decir, no acreditables fenomenológicamente. Esto vale, a juicio de Heidegger, no sólo para la concepción tradicional del "yo" en términos de 'sujeto' y "conciencia", sino correlativamente también, como se verá, para las concepciones filosóficas habituales del "mundo" y el ente intramundano. La deficiencia de tales concepciones no reside, pues, tanto en una falta de consistencia interna cuanto, más bien,

---

de las estructuras de ser del *Dasein*. Sin embargo, como el reverso estructural de la mencionada tendencia al ocultamiento y la desfiguración, al ser del *Dasein* pertenece también una cierta familiaridad preontológica consigo mismo y con el mundo, la cual provee el fundamento fáctico en el que se apoya necesariamente todo intento de elucidación temática del ser del *Dasein* así como del ser del ente y del mundo. Por lo mismo, el éxito de tal intento depende decisivamente, a juicio de Heidegger, de que en el plano de la interpretación fenomenológica no se asuma inadvertidamente la dirección interpretativa que prescribe la tendencia al ocultamiento y la desfiguración perteneciente al propio ser del *Dasein*. Por el contrario, a través de un punto de partida metodológicamente adecuado se debe intentar compensar dicha tendencia y desactivarla en su influjo, para poder considerarla, por así decir, desde fuera, incorporándola como un fenómeno positivo del cual la interpretación fenomenológica debe dar cuenta, poniendo de manifiesto su origen y su estructura. En tal sentido, Heidegger reprocha a la interpretación tradicional del *Dasein* justamente el hecho de haber quedado inadvertidamente presa de la tendencia a encubrir el propio ser como 'ser en el mundo', que anida en el *Dasein* mismo, lo que llevó, en definitiva, a proseguir y consolidar dicha tendencia, en el plano correspondiente a la reflexión filosófica. A la luz de estas conexiones, se comprende mejor el decisivo alcance que posee, desde el punto de vista metodológico, la pregnante formulación por medio de la cual Heidegger intenta sintetizar la peculiar situación en la que se encuentra el *Dasein* respecto de su propio ser: "El *Dasein* es para sí mismo «lo más cercano» ónticamente, lo más lejano ontológicamente, pero, sin embargo, no extraño (*fremd*) preontológicamente" (cf. *SZ* § 5 p. 16). Para este punto, véase la explicación de von Herrmann (1987) p. 153 ss.; véase también Estudio 10 p. 266 ss.

en un punto de partida metodológicamente insatisfactorio, que dificulta e, incluso, impide de antemano el acceso fenomenológicamente adecuado a los fenómenos que se pretende tematizar.[3]

A partir de este trasfondo, no resulta sorprendente que la reflexión metodológica desarrollada en el § 14 de *SZ* tome, desde el principio, la forma de la pregunta por el adecuado modo de acceso al fenómeno del mundo. Heidegger se pregunta, concretamente, qué ha de entenderse bajo la tarea de 'describir' fenomenológicamente el mundo, y dónde, esto es, a partir de qué ha de buscarse orientación en dicha tarea (cf. *SZ* § 14, p. 63). La respuesta a esta pregunta no se ofrece de modo directo, sino que se elabora a través de la consideración crítica de dos posibles puntos de partida opuestos, pero igualmente insuficientes, a saber: por un lado, la posición "objetivista", que parte de las "cosas" o los "objetos" presentes en el mundo; por otro, la posición "subjetivista", que parte, inversamente, del "sujeto", enfrentado, de diversos modos, a tales "cosas" u "objetos" del mundo. En su conocido estudio sobre el concepto de mundo en Heidegger, Walter Biemel ha enfatizado con razón el hecho de que esta alternativa no

3. Desde el punto de vista metódico, se puede formular el punto apelando a la noción del 'tener previo' (*Vorhabe*) del ente, que Heidegger introduce en su tratamiento de la estructura del 'sentido' (*Sinn*) como correlato del 'comprender' (*Verstehen*) y la 'interpretación' (*Auslegung*) en el § 32 de *SZ*. En cuanto presupone siempre ya un cierto esbozo proyectivo del ser del ente en cuestión, sobre la base de un peculiar modo de hacerse cargo ejecutivamente el *Dasein* de (alguna(s) de) sus propias posibilidades, cada modo de acceso, tanto al ente intramundano como también a los otros y a sí mismo, por parte del *Dasein* involucra un cierto modo de tenencia previa del ente al que en cada caso se accede. Así, por ejemplo, en el modo de acceso que caracteriza al trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' éste es tenido previamente en el modo de 'aquello *con* lo cual' (*Womit*) de la ocupación, mientras que allí donde se trata del acceso que facilita el puro 'dirigir la mirada', con su peculiar tendencia objetivante, y el enunciado que brota de él, el modo de tenencia previa del ente corresponde al de 'aquello *acerca de* lo cual' (*Worüber*) se ha de llevar a cabo la correspondiente determinación predicativa (para la transición de uno a otro modo de tenencia previa del ente, cf. § 33 p. 158; véase también Estudio 4 p. 100 ss.). Puesto que los diferentes modos de tenencia previa no están simplemente yuxtapuestos unos junto a otros, sino que, al igual que los correspondientes modos de acceso, mantienen determinadas relaciones de derivación, que se correlacionan con aquellas que mantienen los correspondientes modos de acceso, se sigue entonces que, desde el punto de vista de la elucidación fenomenológica de las estructuras ontológicas relevantes, no resulta en absoluto indiferente, sino, por el contrario, posee crucial importancia determinar con precisión *a partir de cuál* modo de acceso al ente y de tenencia previa de éste debe orientarse en cada caso el análisis. De lo contrario, se corre el serio riesgo de perder finalmente de vista la peculiar estructura del fenómeno al que se dirigen los esfuerzos de elucidación. Esto explica la expresa insistencia de Heidegger, en no pocos de los análisis llevados a cabo en *SZ*, sobre la decisiva importancia de asegurar que se parte, en cada caso, del modo de tenencia previa adecuado a los fines que se propone la indagación. En tal sentido, además del caso del análisis del ser del ente intramundano, véanse también las advertencias acerca de los peligros del punto de partida en el "yo" a la hora de intentar hacer fenomenológicamente accesible el ser del 'sí mismo' (*Selbst*) que es propio del *Dasein* (cf. § 25 p. 114 ss.; para este punto, véase también Estudio 10 esp. p. 269 ss.). Para la apelación a la noción del 'tener previo' en contextos de carácter metódico, especialmente señalados por su importancia dentro del conjunto *SZ*, véanse los empleos en la presentación de la conexión entre *Dasein* y temporalidad (cf. § 45 esp. p. 232, 233, 234), en la discusión de la posibilidad de una determinación ontológica del 'poder ser total (entero)' (*Ganzsein*) del *Dasein* (cf. § 46 p. 236), en el análisis del fenómeno de la '(voz de la) conciencia' (*Gewissen*)

constituye una enumeración arbitraria de ensayos de interpretación del mundo. Por el contrario, el planteo inicial de Heidegger presenta, incluso en el orden de enumeración y tratamiento, posiciones que, siguiendo tendencias operantes ya en la actitud prefilosófica, fueron sucesivamente ensayadas a lo largo de la historia de la filosofía.[4] No hay duda, por lo demás, de que la alternativa entre "objetivismo" y "subjetivismo" traza, por así decir, el límite interno que Heidegger espera poder superar por medio de su propia concepción del mundo. En cambio, mucho más difícil de precisar –y, a mi juicio, tampoco Biemel lo ha logrado suficientemente– es cuál es el genuino alcance metodológico de la crítica al punto de partida en dicha alternativa, en el abordaje del fenómeno del mundo. Veamos esto brevemente.

Heidegger critica, en primer lugar, el abordaje objetivista. Tanto en su variante ingenua prefenomenológica, que parte de la mera enumeración de lo que hay en el mundo, es decir, de los (tipos de) entes intramundanos (*vgr.* casas, árboles, hombres, montañas, etc.), como también en su variante propiamente filosófica, que busca el acceso al mundo a través de una ontología del ente intramundano (por ejemplo, del ente natural o del ente dotado de valor), el abordaje objetivista no captura el fenómeno del mundo como tal, sino que, más bien, lo presupone, de uno u otro modo (cf. § 14 p. 62 s.). Por su parte, el abordaje subjetivista, aunque también puede rastrearse en sus raíces últimas hasta la propia actitud "natural", sólo llega a su despliegue expreso en el plano de la reflexión filosófica. Sin embargo, tampoco él parece estar en condiciones de facilitar un acceso adecuado al fenómeno del mundo, ya que, al partir de una peculiar interpretación del *Dasein* como "sujeto", tiende, en definitiva, a concebir el mundo como un fenómeno "subjetivo". Ahora bien, la representación del mundo en términos subjetivistas, como un fenómeno *de* y *para* la conciencia, no permite hacer accesible el mundo compartido con los otros, ni permite tampoco dar cuenta de la mundanidad del mundo como tal (cf. § 14 p. 63 s.).[5]

(cf. § 54 p. 268; § 59 p. 290), en la caracterización de la 'situación hermenéutica' (*hermeneutische Situation*) de la que ha de partir el análisis del 'sentido de ser' (*Seinssinn*) de la 'cura) (*Sorge*) (cf. § 63 p. 311, 316) y en su caracterización en términos de temporalidad (cf. § 65 p. 323), en la presentación del análisis de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) (cf. § 72 p. 327). En todos estos casos, Heidegger enfatiza la decisiva importancia del momento correspondiente a lo que denomina el 'traer (*sc.* el fenómeno del caso) al (correcto modo del) tener previo' (*in die Vorhabe bringen*), como requisito indispensable para hacer posible el buen logro del correspondiente análisis fenomenológico. En algún otro contexto, de tenor comparable, Heidegger apela a la noción –emparentada con la anterior, en lo que concierne a su alcance metódico– de la '(recta, adecuada, originaria, etc.) donación previa' (*rechte, angemessene, ursprüngliche*, etc. *Vorgabe*) del ente o fenómeno, cuyo ser se busca traer a la comprensión temática (cf. por ejemplo, § 9 p. 43; § 46 p. 236; § 48 p. 241; § 63 p. 311).

4. Cf. Biemel (1950) p. 15.

5. Bien entendido, en el pasaje citado la concepción subjetivista del mundo no es considerada de modo directo. Más bien, Heidegger introduce aquí su propia concepción, pero lo hace de modo tal que ésta queda presentada como, a primera vista, sospechosa de subjetivismo, más precisamente, como una concepción que, al partir del *Dasein*, parece poner en riesgo la posibilidad de hacer accesible el mundo compartido de la vida cotidiana (cf. p. 64: "¿Es el «mundo» acaso un carácter de ser del *Dasein*? ¿Y tiene entonces cada *Dasein*, por lo pronto, su mundo? Pero entonces ¿cómo será posible un mundo «común», «en» el cual nosotros ciertamente *estamos*?). Esta objeción dirigida

Es importante enfatizar aquí que, a pesar de su radicalidad, la crítica de Heidegger a las dos posiciones en cuestión no implica desconocer que cada una de ellas documenta un cierto rasgo estructural del fenómeno del mundo, que, reinterpretado en términos diferentes, debe encontrar su lugar propicio en una interpretación fenomenológicamente adecuada, y que Heidegger mismo pretende conservar e integrar en su propia concepción. Respecto de la concepción subjetivista, se trata de una posición que, de un modo unilateral e inadecuado, documenta, sin embargo, un hecho estructural de fundamental importancia, a la hora de asegurar un acceso metodológicamente adecuado al fenómeno del mundo como tal, a saber: que el mundo –que, como tal, no es un "objeto", sino un horizonte universal para toda posible venida a la presencia de "objetos"– no puede ser fenomenológicamente capturado en su ser, es decir, en su mundanidad, si se lo tematiza como algo independiente y estructuralmente desvinculado del *Dasein*. Por su parte, la concepción objetivista del mundo, aunque tendencialmente opuesta a la anterior y, en su forma habitual, igualmente inadecuada desde el punto de vista metodológico, también provee un reflejo de superficie de un hecho estructural, que, a través de una adecuada reinterpretación, debe ser reconocido e incorporado en una tematización metodológicamente adecuada del fenómeno del mundo. Se trata, en este caso, del hecho de que el mundo no puede ser fenomenológicamente abordado ni capturado en su mundanidad, si se lo tematiza, por así decir, en el modo de la *intentio recta*. En efecto, en la medida en que el mundo no es, como tal, una "cosa" ni un "objeto", el adecuado fenomenológico acceso a él sólo resulta posible en un modo peculiar de la *intentio obliqua*, que busca llegar

---

contra su propia concepción, que Heidegger introduce como un caso *prima facie* útil para los fines de la exposición, corresponde, por lo demás, a su propia crítica habitual a la filosofía de la conciencia, en general, y a la posición de Husserl, en particular. Ahora bien, a través de la argumentación desarrollada en los §§ 14-18 Heidegger muestra con toda claridad que el punto de partida en el *Dasein* no puede ser confundido con una concepción subjetivista, y ello ya por la simple razón de que el *Dasein* no es, como tal, un "sujeto", en el sentido tradicional del término: el *Dasein* no es un 'yo' aislado y privado de mundo, sino un ente que se trasciende a sí mismo, en el sentido preciso que Heidegger da a la noción de 'existencia' (*Existenz*), y que está, como tal, caracterizado por la constitución ontológica del 'ser en el mundo'. Como resulta claramente, sobre todo, del análisis de mundo circundante (*Umwelt*) como mundo compartido de la *prâxis* en el § 15 (cf. esp. p. 70 ss.), y del análisis complementario del *Dasein* cotidiano como 'ser con' (*Mitsein*) en el § 26, en tanto determinado en su "esencia" por la 'existencia', el *Dasein* es siempre ya *en* el mundo *con* los otros, y ello ya antes de todo posible comportamiento puramente teórico respecto del ente intramundano. Por lo mismo, toda posible interpretación que presente al *Dasein* como "sujeto" ("conciencia"), en los términos característicos de la tradicional teoría del conocimiento, llega siempre demasiado tarde, cuando se trata de hacer justicia a la constitución de ser que caracteriza al ente que somos nosotros mismos. El origen del motivo filosófico de la crítica radical a la interpretación subjetivista del *Dasein* se remonta a las primeras lecciones, desde 1919 en adelante. Véanse, por ejemplo, las importantes indicaciones contenidas en la lección del semestre de verano de 1923, publicada con el título "Ontologie, Hermeneutik der Faktizität", las cuales anticipan, a modo de esbozo, buena parte de las críticas de *SZ* al punto de partida en la relación "sujeto"-"objeto" (cf. *Ontologie* esp. § 16-17 p. 79 ss.; § 19-20, p. 88 ss.; véase también Estudio 9 esp. p. 236 ss.). Para algunas buenas observaciones acerca de estas conexiones y de la oposición de Heidegger a la representación subjetivista-solipsista del mundo, véase Okrent (1988) p. 44-51. Para la crítica de Heidegger a la concepción del "sujeto" (*Dasein*) como "conciencia" (*Bewußtsein*), véase Piller (1996) esp. p. 101-123.

al mundo mismo a partir y a través de las "cosas" y los "objetos" presentes siempre ya *en* el mundo. Los diferentes intentos de abordaje objetivista al fenómeno del mundo documentan todos ellos, aunque no de la misma manera ni con la misma nitidez, la necesidad de este hecho estructural, justamente en la medida en que, de uno u otro modo, todos ellos buscan el acceso temático al mundo a partir y a través del ente intramundano.

En este sentido, resulta significativo el hecho de que Heidegger no trate en un plano de igualdad todas las variantes de la posición objetivista. Respecto de la variante prefenomenológica que intenta acceder al mundo a partir de la mera enumeración de los (tipos de) entes intramundanos, Heidegger la descarta de plano (cf. § 14 p. 63), precisamente por ser prefenomenológica o, lo que es lo mismo, prefilosófica. A su vez, respecto de las variantes propiamente filosóficas, que intentan acceder al mundo a través de una *ontología* del ente intramundano, Heidegger establece una clara diferencia, en atención al tipo de ente a partir del cual buscan, en cada caso, su orientación ontológica básica. Así, Heidegger rechaza tajantemente como inadecuada la orientación ontológica a partir del ente natural, que es la que caracteriza típicamente a la ontología tradicional.[6] En cambio, y aunque se trata de una variante que en la tradición gozó de una consideración bastante menor, Heidegger sugiere expresamente la posibilidad de que sea, más bien, la orientación a partir de las cosas "dotadas de valor" (*"wertbehaftete" Dinge*), que son los entes de los cuales se ocupa inmediata y regularmente el *Dasein* cotidiano en el marco del trato práctico-operativo, la que permite mostrar de modo más penetrante (*eindringlicher*) el fenómeno del mundo (cf. § 14 p. 63 s.). La razón del rechazo a la orientación de la ontología tradicional a partir del ente natural se explica poco después. Heidegger cree que esta orientación ontológica básica, que no es otra que la orientación a partir del ente 'ante los ojos' (*vorhanden*), tiene dos consecuencias fatales desde el punto de vista metodológico, vinculadas, a su vez, entre sí: por un lado, lleva tendencialmente a encubrir la estructura de ser del *Dasein* como 'ser en el mundo', siguiendo y consolidando la tendencia constitutiva del propio *Dasein*, y operante ya en la actitud prefilosófica, a interpretarse a sí mismo de modo reflejo, desde el ente intramundano, como ente 'ante los ojos';[7] por otro lado, este (tendencial) encubrimiento de la estructura de ser

6. Como muestra la posterior discusión en los §§ 19-21, Heidegger piensa aquí, sobre todo, en la interpretación cartesiana del mundo. Ésta encarna y radicaliza las tendencias básicas de la tradicional ontología de la sustancia, al concebir como mera *extensio* la determinación ontológica fundamental del ente intramundano y del mundo como tal. Esta interpretación del ser del mundo, fundada en las premisas básicas de la ontología sustancialista, lleva a Descartes a pasar por alto, sin más, tanto el fenómeno del mundo mismo, en su genuina constitución ontológica, como también el ser del ente intramundano como 'a la mano' (cf. § 21 p. 95, 99 s.).

7. Cf. por ejemplo, § 5 p. 15 s.: "El *Dasein* tiene, más bien, la tendencia, perteneciente a su modo de ser, a comprender el propio ser a partir de *aquel* ente respecto del cual se comporta esencialmente de modo constante e inmediato, a partir del «mundo». En el *Dasein* mismo y, con ello, en su propia comprensión del ser yace lo que pondremos de manifiesto como la refracción ontológica (*ontologische Rückstrahlung*) de la comprensión del mundo (*Weltverständnis*) sobre la interpretación del *Dasein* (*Daseinsauslegung*)". En una nota añadida a su ejemplar de mano de *SZ* Heidegger aclara respecto del término "mundo", escrito aquí con comillas dobles (*"Welt"*), lo siguiente: "es decir aquí: a partir de lo que es «ante los ojos» (*aus dem Vorhandenen*)". Esta tendencia, ontológicamente anclada, del *Dasein* a autointerpretarse desde el ente intramundano, considerado como mera-

del *Dasein* como 'ser en el mundo' va asociado a un 'pasar por alto' (*Überspringen*) el fenómeno de la mundanidad del mundo como tal (cf. § 14 p. 65). El ente natural, considerado como ente presente meramente 'ante los ojos', no constituye, desde el punto de vista ontológico-categorial, un caso paradigmático, sino, más bien, un caso límite (*Grenzfall*) del ente intramundano, en el sentido de una modificación reductiva de éste. La razón de esto es que lo dado meramente 'ante los ojos' no constituye el correlato de la modalidad básica y fundante del acceso al mundo por parte del *Dasein* como 'ser en el mundo', que es la del trato práctico-operativo con lo que es 'a la mano', sino, más bien, el correlato del mero conocer teórico, el cual, como muestra ya la ejemplificación preparatoria del 'ser en' en el § 13, representa un modo fundado del 'ser en el mundo' y, con ello, una modificación reductiva a partir del acceso básico al ente 'a la mano', a través del trato práctico-operativo (cf. § 14 p. 65). El conocer teórico (*Erkennen*), como modo fundado y deficiente del 'ser en el mundo', comporta ya, a juicio de Heidegger, una cierta 'desmundización del mundo' (*Entweltlichung der Welt*) (cf. § 14 p. 65), la cual es concomitante con la modificación reductiva del ente 'a la mano' en algo dado meramente 'ante los ojos'. Esto explica por qué Heidegger considera fundamentalmente errónea la orientación básica de la ontología tradicional a partir del ente natural, como ente dado meramente 'ante los ojos', allí donde se trata precisamente de hacer accesible, a través de una ontología de dicho ente, en tanto ente *intramundano*, el mundo en su mundanidad. Por tanto, aun concediendo que el abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo debe realizarse, de algún modo, a través de una cierta tematización del ente intramundano, queda, sin embargo, todavía en pie la pregunta, decisiva desde el punto de vista metodológico, por la modalidad de presentación del ente intramundano a partir de la cual debe orientarse la elucidación fenomenológica del mundo como tal. La respuesta de Heidegger a dicha pregunta establece que el único punto de partida correcto para tal intento de hacer fenomenológicamente accesible al mundo consiste en orientarse a partir del ente intramundano, *tal como éste se muestra originariamente a sí mismo en su modalidad primaria y fundante de presentación*, esto es, como ente 'a la mano' en y para el trato práctico-operativo, y no a partir de su modificación reductiva en calidad de ente dado meramente 'ante los ojos', como objeto del puro conocer teórico-constatativo.

Si esta interpretación de la crítica de Heidegger a las concepciones objetivista y subjetivista del mundo es correcta, se sigue que en la elaboración de su propia concepción Heidegger mismo deberá satisfacer un conjunto de requisitos que, en principio, no parecen fáciles de combinar, a saber: por un lado, el de tratar al mundo en su mundanidad como un momento estructural en relación con el ser del *Dasein*, y no como algo independiente y desvinculado de éste, pero, a la vez, sin convertirlo por ello en un fenómeno "subjetivo", en el sentido tradicional del término; por otro lado, el de acceder al mundo, en el modo de la *intentio obliqua*, a partir del ente intramundano, pero sin perder por ello de vista la conexión del mundo en su mundanidad con

---

mente 'ante los ojos', se conecta con los momentos estructurales existenciarios del 'ser junto' (*Seinbei*) y la 'caída' (*Verfallen*). Véase § 12 p. 55 s.; § 38 p. 175 ss. Estos mismos motivos aparecen tratados ya en la lección sobre Aristóteles del semestre de invierno 1921-1922, donde Heidegger apela a las nociones de 'relucencia' (*Reluzenz*) y 'ruina' (*Ruinanz*) para dar cuenta de la tendencia del *Dasein* a caer desde sí hacia el mundo del cual se ocupa. Véase *Aristoteles A* esp. p. 117 ss., 140 ss. Para el origen de la problemática vinculada con la caída en las lecciones tempranas, véanse las interesantes observaciones en Kisiel (1993) p. 257 ss.

el ser del *Dasein*, y sin proceder tampoco a una mala objetivación o cosificación de lo que no es propiamente ni "cosa" ni "objeto", sino, más bien, un horizonte universal para toda posible manifestación del ente. En apoyo de la plausibilidad de este planteo metodológico, que, al menos para el modo tradicional de enfocar el problema, resulta, en principio, necesariamente contraintuitivo, Heidegger aclara expresamente que el tratamiento del mundo y la mundanidad, como conceptos ontológicos referidos a la estructura de ser del *Dasein*, no resulta incompatible (*schließt nicht aus*) con el hecho de que el acceso temático al mundo en su mundanidad tenga que realizarse forzosamente, desde el punto de vista fenomenológico, a través de una cierta consideración del ser del ente intramundano como tal (cf. § 14 p. 64). Ahora bien, el punto de partida en el ente intramundano, en tanto determinado y posibilitado por el mundo, debe tener lugar aquí de modo tal, que el retroceso desde el ente intramundano hacia el mundo mismo, como su condición de posibilidad, resulte, como tal, viable, y no quede bloqueado de antemano.

La distinción de diferentes significados relevantes del término 'mundo' que viene inmediatamente a continuación en el § 14 de *SZ* apunta, justamente, a apoyar la plausibilidad de la peculiar concepción metodológica así esbozada, demarcando de modo más preciso el objeto formal, por así decir, al que debe apuntar el análisis fenomenológico del mundo. Heidegger distingue aquí cuatro posibles significados del término 'mundo', en función de los criterios provistos por dos pares de conceptos opuestos, característicos dentro de su propia terminología técnica, esto es, las parejas 'óntico'-'ontológico' y 'categorial'-'existenciario' (cf. § 14 p. 64 s.). En un sentido categorial, válido entonces sólo para el ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*, 'mundo' puede significar: 1) ónticamente, la totalidad del ente presente dentro del 'mundo', y 2) ontológicamente, en cambio, el ser de dicho ente o bien de una determinada 'región' de dicho ente, en el sentido de las así llamadas 'ontologías regionales' (por ejemplo, el 'mundo' de la matemática). Junto a estos significados categoriales, Heidegger distingue, además, dos significados existenciarios de 'mundo', que quedan vinculados, como tales, con la estructura de ser del *Dasein*, a saber: 3) ónticamente, 'mundo' significa, en sentido existenciario, el ámbito dentro del cual el *Dasein* vive fácticamente como *Dasein*, en sus diferentes modos y posibilidades, tales como el mundo privado del hogar y el mundo público compartido; a su vez, 4) ontológicamente, 'mundo' significa, en sentido existenciario, la 'mundanidad', es decir, la estructura ontológica apriorística que constituye el ser del mundo como tal, y de la cual los diferentes 'mundos', en sentido óntico-existenciario, son posibles concreciones óntico-fácticas. El análisis fenomenológico del fenómeno del mundo debe estar estructurado de modo tal, que permita llegar al 'mundo', en el sentido ontológico-existenciario, es decir, al 'mundo' en el significado 4), a través de la consideración ontológica del ente intramundano, tal como éste se presenta en una de las posibles concreciones del 'mundo' en el sentido óntico-existenciario, es decir, del 'mundo' en el significado 3). Más específicamente, el análisis de la mundanidad del mundo se realizará a través de una consideración ontológica del ente intramundano, tal como éste se ofrece en la concreción óntico-fáctica del mundo que resulta más próxima y cercana al *Dasein* cotidiano. Dicha concreción óntico-fáctica del mundo corresponde a lo que Heidegger llama el 'mundo circundante' (*Umwelt*) (cf. § 14 p. 66).

Tal es, de hecho, el camino que sigue el análisis en los §§ 15-17, el cual desemboca en la consideración del ser del ente intramundano, como ente 'a la mano', en términos de 'conformidad' (*Bewandtnis*), y, sobre esta base, en la posterior consideración

de la 'significatividad' (*Bedeutsamkeit*), como estructura ontológica de la mundanidad del mundo, en el § 18.[8] Es significativo el hecho de que al cabo del análisis, en el § 18, Heidegger retome expresamente las observaciones preliminares realizadas en el § 14, con el fin, evidentemente, de refirmar la plausibilidad de la peculiar concepción metodológica propuesta, la cual queda avalada ahora por su ejecución concreta en los parágrafos precedentes. Así, Heidegger enfatiza nuevamente la necesidad de mantener claramente separados los diferentes aspectos involucrados por la problemática ontológica del mundo, a saber: 1) el ser propio del ente intramundano, tal como éste se ofrece de modo inmediato en y con el trato práctico-operativo, es decir, el 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*); 2) el ser propio del ente intramundano, tal como éste aparece, de modo derivativo, en el acceso puramente teórico-cognitivo, es decir, el 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*); y, por último, 3) el ser propio de la condición óntica de posibilidad del 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente intramundano en general, esto es, la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit von Welt*) (cf. § 18 p. 88).[9] Sólo el aspecto 3) alude a una determinación existenciaria, es decir, relativa al ser del *Dasein*; los aspectos 1) y 2) constituyen, en cambio, determinaciones categoriales y, como tales, concernientes al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*.

Así, Heidegger pretende llamar la atención sobre el modo en que su propia posición respecto del fenómeno del mundo supera el plano en el que tácitamente se sitúa la oposición tradicional entre los abordajes de corte objetivista y subjetivista, a la vez que conserva el dato fenoménico positivo documentado por cada una de esas dos posiciones: el ente intramundano no resulta, como tal, reductible al *Dasein*, sino que es, más bien, su horizonte de manifestación –que no es otro, en definitiva, que el plexo referencial del mundo– el que remite estructuralmente al *Dasein*. La posición así elaborada apunta a evitar toda mala subjetivización del ser del ente intramundano, pero intenta, al mismo tiempo, preservar el papel del *Dasein*, en cuanto éste, con su apertura al ser y al mundo, funda el 'ahí' (*Da*) para toda posible manifestación del ente. A la estructura de dicha apertura del *Dasein* pertenece también el

8. Como acertadamente indica von Herrmann (2005) p. 170 ss., la noción de 'conformidad' (*Bewandtnis*) expresa una determinación *categorial*, que remite al 'ser útil' propio del ente 'a la mano'. El correlato *existenciario* de dicha determinación viene dado por el modo de ser por referencia al ente 'a la mano' que Heidegger designa por medio de la expresión 'dejar conformar(se)' (*bewenden lassen*) (cf. *SZ* § 18 p. 84 s.). En la medida en que en y con la trascendencia del *Dasein* ha acontecido siempre ya la 'puesta en libertad' (*Freigabe*) del ente por referencia a su 'ser a la mano' dentro del mundo, en esa misma medida el 'en cada caso haber dejado conformar(se), que pone en libertad por referencia a la conformidad' (*das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen*), tiene el carácter de un 'perfecto apriorístico' (*apriorisches Perfekt*), que remite, como tal, al modo de ser propio del *Dasein* (cf. p. 85). Para el significado preciso de la importante estructura a la que Heidegger apunta por medio de la noción de 'perfecto apriorístico', en conexión con el momento de la 'puesta en libertad' del ente 'a la mano' por referencia a su 'conformidad', véase von Herrmann (2005) p. 175 s. Véase también la buena discusión de estas conexiones en Figal (1988) p. 84 ss. y (2006) p. 199 ss.

9. De modo más preciso, habría que decir que 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*) y 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*) constituyen las dos formas del 'cómo' (*Wie-seins*) del ente intramundano, a las que corresponden dos formas de su 'qué' (*Was-seins*), a saber: 'conformidad' (*Bewandtnis*) y 'cosidad' (*Dinglichkeit*), respectivamente. Para esta precisión, véase *Grundprobleme* § 20 p. 412 ss.

fenómeno de la mundanidad del mundo, tal como éste aparece analizado en los §§ 14-18.[10] Ahora bien, el hecho de que la mundanidad del mundo y, con ella, el horizonte de manifestación del ente intramundano queden, como tales, referidos estructuralmente al ser del *Dasein*, tampoco debe entenderse en el sentido de una mala subjetivización del ser del mundo como tal. En tal sentido, Heidegger enfatiza expresamente que el plexo relacional constitutivo de la mundanidad del mundo, que formalmente puede verse como un sistema de relaciones, no constituye un aparato formal meramente "pensado", es decir, subjetivamente representado. Por el contrario, como estructura misma del horizonte de la trascendencia del *Dasein*, el mundo provee el entramado significativo-referencial dentro del cual se mueve siempre ya todo trato práctico-operativo con el ente intramundano. Con ello, el entramado de referencias significativas, que como significatividad constituye la mundanidad del mundo, provee, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de todo descubrimiento del ente intramundano como tal y de todo acceso comprensivo a él: sólo sobre la base del entramado de referencias significativas que constituye la mundanidad del mundo, y no con prescindencia de él, puede el ente intramundano ser descubierto en su ser "en sí" (*"An-sich"*) (cf. § 18 p. 88).

3. Trascendencia y mundo

Estamos ahora en condiciones de extraer algunas consecuencias de mayor alcance respecto de la concepción de base subyacente a este peculiar planteo metódico del problema de la mundanidad del mundo en el § 14. Como vimos, Heidegger presenta su propia concepción acerca del modo fenomenológicamente adecuado de acceso al fenómeno del mundo como una superación de la alternativa entre el abordaje objetivista y el abordaje subjetivista, que, el mismo tiempo, conserva, dentro de un nuevo marco teórico, el momento positivo contenido en cada una de las dos posiciones enfrentadas. La crítica de Heidegger a ambos posibles modos de abordaje unilateral, desde el "sujeto" y desde el "objeto", respectivamente, combina, por cierto, una serie de elementos, pero apunta, en el fondo, a un único hecho fundamental: ambas posiciones, aunque opuestas entre sí, presentan la misma deficiencia metodológica de base. En una primera formulación, que, como se verá después, es de carácter meramente aproximativo, puede decirse que dicha deficiencia consiste en perder de vista, ya desde el comienzo mismo, la unidad estructural 'ser en el mundo', al buscar orientación, desde el punto de vista ontológico, básicamente en la relación teórico-cognitiva entre "sujeto" y "objeto". Ésta, como lo muestra la ilustración preparatoria del 'ser en' en el § 13, no puede sustituir funcionalmente al 'ser en el mundo', sino que, por el contrario, lo presupone, por cuanto constituye, como tal, una peculiar concreción óntica del 'ser en el mundo', que, desde el punto de vista de su procedencia ontológica, debe verse como una modificación reductiva a partir del modo inmediato y más originario de concreción, representado por el acceso práctico-operativo al ente

10. El análisis del mundo como horizonte de la trascendencia del *Dasein*, en tanto caracterizado por el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), es complementado, desde el punto de vista tanto del contenido como del método, por el posterior análisis del 'ser en' (*In-sein*) en los §§ 28-38, en el cual se tematiza la compleja estructura del 'estado de abierto', como tal.

'a la mano'. Como se vio, en el § 14 Heidegger remite expresamente al hecho de que el mero conocer teórico-constatativo, como forma deficiente del 'ser en el mundo', comporta necesariamente una cierta 'desmundización del mundo' (*Entweltlichung der Welt*) (cf. § 14 p. 65). Desde el punto de vista metodológico, esto implica que todo intento de acceder fenomenológicamente al mundo que tome como dato primario y punto de partida la relación 'sujeto'-'objeto', tal como ésta se da característicamente en el conocer teórico-constatativo, se verá necesariamente bloqueado, desde el comienzo mismo. Y ello por la sencilla razón de que en el propio conocer teórico el mundo ya no comparece de modo originario, tal como lo hace en el acceso práctico-operativo, como modo básico y primario de concreción del 'ser en el mundo'. Ahora bien, si es cierto que el punto de fondo de la crítica de Heidegger, tanto al abordaje objetivista como al abordaje subjetivista del fenómeno del mundo, apunta al desconocimiento de la estructura del 'ser en el mundo' como tal, causada por la, desde el punto de vista metodológico, inadecuada orientación a partir de un modo deficiente de éste (*vgr.* el conocer teórico-constatativo), entonces no puede resultar sorprendente que el tratamiento del concepto de mundo en el § 14, con la distinción de cuatro significados del término 'mundo' que ya he comentado, retome precisamente las mismas distinciones de significados ya establecidas para el caso de la expresión 'ser en', con ocasión del tratamiento preparatorio del 'ser en el mundo' en el § 12.[11] En efecto, ambos tratamientos, el del 'ser en' en el § 12 y el del mundo en el § 14, apuntan, en definitiva, a desactivar uno y el mismo error básico en el punto de partida de una analítica del *Dasein*: el desconocimiento de la estructura unitaria del 'ser en el mundo' como tal.

La objeción de fondo que Heidegger dirige tanto al abordaje objetivista como al subjetivista del mundo es, pues, la de que la relación 'sujeto'-'objeto', en la cual ambos buscan su orientación básica, no puede sustituir funcionalmente a la estructura del 'ser en el mundo', sino que, más bien, la presupone. Ahora bien, el genuino alcance de esta crítica sólo se comprende adecuadamente, a mi juicio, cuando se la pone en conexión con el peculiar modo en que Heidegger concibe la trascendencia del *Dasein* como tal. Éste es un punto sobre el cual, lamentablemente, suele haber poca claridad entre los intérpretes, entre otras cosas, por el hecho de que, dentro de *SZ*, Heidegger mismo no se detiene en ningún momento a exponer de modo específico su propia concepción de la trascendencia, llamando expresamente la atención sobre las decisivas modificaciones que ella introduce respecto de, por ejemplo, la concepción de la intencionalidad elaborada por Husserl. Por el contrario, Heidegger se limita en la obra a introducir de hecho tales modificaciones, con ocasión del análisis de los diferentes contextos fenoménicos abordados, lo cual conduce, en muchos casos, a que en una misma discusión aparezcan combinados aspectos metodológicos y aspectos de contenido, de un modo nada fácil de desenmarañar. Tal es el caso también en la discusión en torno al correcto abordaje al fenómeno del mundo, a pesar de la atención dedicada en el § 14 a la cuestión del punto de partida metodológicamente adecuado para el análisis.

Con referencia a la concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*, el aspecto más importante a tener aquí en cuenta concierne a dos características es-

11. Sobre el paralelismo entre los significados de 'mundo' y de 'ser en' distinguidos en los §§ 12 y 14, respectivamente, ha llamado la atención Dreyfuss (1991) p. 89; véase también p. 40 ss.

tructurales básicas, que en otra ocasión he denominado, respectivamente, la *bidimensionalidad* y la *horizontalidad* de la trascendencia.[12] El punto puede ilustrarse apelando a una distinción que ha establecido Harrison Hall, en un lúcido trabajo dedicado a la vinculación entre intencionalidad y mundo en *SZ*.[13] En la concepción heideggeriana deben distinguirse tres planos o niveles diferentes, a saber: 1) el nivel correspondiente al acceso teórico-cognitivo al mundo, es decir, a la relación entre el "sujeto" cognoscente y el "objeto" conocido; 2) el nivel correspondiente al acceso práctico-operativo al mundo, correspondiente al trato con los entes 'a la mano', en el cual la relación 'sujeto'-'objeto' sólo puede aplicarse en un sentido impropio, ya que no hay aquí propiamente un "sujeto" confrontado con "objetos"; y, por último, 3) un nivel aun más básico, que corresponde a la referencia del *Dasein* no ya al ente intramundano, sino, más bien, al mundo como tal, nivel en el cual ya no hay lugar alguno para la aplicación del modelo 'sujeto'-'objeto', pues se trata, precisamente, del nivel que corresponde a la referencia trascendente y no objetivante al horizonte de manifestación de los entes intramundanos, más allá de estos mismos entes.[14] Con razón señala Hall que uno de los errores de interpretación más comunes a este respecto reside en creer que la novedad de la concepción de Heidegger respecto de Husserl, por ejemplo, consistiría simplemente en el nuevo énfasis depositado sobre el nivel 2) del acceso práctico-operativo, frente al nivel 1) del acceso puramente teórico-cognitivo, sin advertir adecuadamente que la modificación más radical concierne, en rigor, a la función fundamental que Heidegger concede al nivel 3) de la referencia no objetivante al mundo, como horizonte de manifestación del ente intramundano.

Ahora bien, si se considera en concreto cómo Heidegger vincula en su argumentación estos tres diferentes niveles de la trascendencia del *Dasein*, se advierte de inmediato que hay que tener en cuenta aquí dos tipos diferentes de relaciones de fundamentación y dependencia. Por un lado, a) hay una dependencia estructural de la referencia al ente intramundano, tanto en el nivel 1) como en el 2), respecto de la referencia al mundo, como horizonte universal de manifestación de dichos entes. Por otro lado, b), dentro del plano de la referencia al ente intramundano mismo, hay, a su vez, una dependencia estructural del nivel 1), correspondiente al acceso teórico-cognitivo, respecto del nivel 2), correspondiente al acceso práctico-operativo. El tipo de dependencia existente entre los niveles 1) y 2) no es, sin más, asimilable al tipo de dependencia existente entre esos mismos niveles 1) y 2), por un lado, y el nivel 3), por

12. Para ambas características, véase Estudio 2, esp. p. 45 ss.

13. Véase Hall (1993) esp. p. 124.

14. Para la compleja concepción de la trascendencia aquí esbozada, véanse también los amplios desarrollos contenidos en la lección sobre Leibniz ya citada (cf. *MAL* § 11 p. 202-252), donde Heidegger tematiza de modo expreso el aspecto referido específicamente a la vinculación entre trascendencia y mundo. Heidegger distingue aquí nítidamente las diferentes formas de la referencia al ente, por un lado, y la referencia trascendente al mundo como tal, por el otro (véase esp. p. 211 ss.; 247 ss.). La discusión que Heidegger lleva a cabo en la lección sobre Leibniz, dictada en el semestre de verano de 1928, presenta ya, en sus aspectos fundamentales, la concepción que aparece desarrollada, de modo mucho más compacto, en *WG*, escrito que radicaliza y lleva a sus últimas consecuencias las virtualidades de la concepción relativa a la conexión entre trascendencia y mundo que subyace al tratamiento de *SZ*. Para una discusión de aspectos centrales de la concepción presentada en *WG*, véase Estudio 6 esp. p. 159 ss.

el otro. En efecto, la dependencia de 1) respecto de 2) es una dependencia situada en un mismo plano, esto es, en el plano de la referencia al ente intramundano como tal, mientras que la dependencia de 1) y 2) respecto de 3) es, más bien, la dependencia de todas las posibles formas de la referencia al ente intramundano respecto de *otro tipo* de referencia, el cual no apunta ya al ente intramundano mismo, sino, más bien, al horizonte de manifestación de dicho ente. En la medida en que la concepción de Heidegger distingue claramente estos dos planos o dimensiones de la trascendencia del *Dasein*, el de la referencia al ente intramundano y el de la referencia al correspondiente horizonte de manifestación, puede hablarse aquí de una *bidimensionalidad* de la trascendencia del *Dasein*. A su vez, en atención al hecho de que uno de esos planos de la trascendencia del *Dasein* no consiste en la referencia a entes ni, mucho menos todavía, a "objetos", sino, más bien, en la referencia a algo que, como el horizonte posibilitante de la venida a la presencia de entes y "objetos", no es él mismo ni ente ni "objeto", hay que decir entonces que, en la concepción de Heidegger, la trascendencia del *Dasein* está caracterizada, además de la bidimensionalidad, también por la *horizontalidad*.[15] En suma: la trascendencia del *Dasein* es esencialmente *bidimensional*, porque, además de la referencia al ente, involucra siempre ya también la referencia al horizonte de mostración del ente, y, en tal sentido, es también esencialmente *horizontal*.

Esto sugiere, al mismo tiempo, que, para Heidegger, la referencia al ente y la referencia al horizonte de manifestación del ente, aunque distinguibles en el plano analítico, no resultan separables de hecho, pues ambos niveles de la trascendencia están siempre presentes, de uno u otro modo, en un mismo y único acto de acceso al ente, sea de tipo teórico-cognitivo o práctico-operativo.[16] No es posible ni una referencia al ente intramundano en la cual no vaya siempre ya coimplicada la referencia no objetivante a su horizonte de manifestación, ni tampoco es posible, inversamente, una referencia, por así decir, completamente vacía a un mero horizonte de manifestación, que no vaya encabalgada en un acto concreto de referencia al ente intramundano. Ahora bien, esto no excluye, naturalmente, que, en los diferentes posibles modos de concreción de la referencia al ente intramundano, la relación entre el horizonte de manifestación y lo que se manifiesta dentro de él pueda adquirir también diferentes formas de concreción, entre las cuales unas pueden resultar metodológicamente más adecuadas que otras como punto de partida, cuando se trata precisamente de acceder

15. Esta formulación es, en rigor, sólo provisoria. En efecto, si se toma en cuenta la 'repetición' de la analítica existenciaria en términos temporales, que Heidegger lleva a cabo en la segunda sección de *SZ* (§§ 45-83), y, con ello, también la función de horizonte último para la comprensión del ser y del mundo asignada al tiempo, habría que hablar aquí no sólo de una 'horizontalidad', sino, más bien, de una 'bihorizontalidad' o, incluso, de una 'multihorizontalidad' de la trascendencia del *Dasein*. Para este punto, véase Estudio 2 p. 50 ss., 55 ss. Algunas partes importantes de la explicación reservada para la tercera sección de la Primera Parte de *SZ*, nunca publicada, la cual debía mostrar en concreto el modo en que la temporalidad opera como horizonte de la comprensión del ser del ente intramundano y del ser en general, se encuentran, como es sabido, en la lección del semestre de verano de 1927 (véase *Grundprobleme* esp. §§ 21-22). Para este punto, véase también von Herrmann (1991) esp. p. 32-44.

16. Algo análogo debe decirse en el caso del 'ser con (los otros)' propio del *Dasein*, como forma peculiar de concreción del 'ser en el mundo'.

de modo temático a uno u otro de los momentos estructurales involucrados en el fenómeno en cuestión. Más bien, Heidegger cree precisamente que tal es el caso. Y, de hecho, buena parte de sus, a primera vista, curiosas decisiones en materia de orientación metodológica a partir de determinados contextos fenoménicos se explica, precisamente, por el hecho de que en dichos contextos, por la propia naturaleza del fenómeno en cuestión, aparecen destacados con una nitidez excepcional aspectos constitutivos que en el caso normal quedan, más bien, relegados a la latencia en el trasfondo. Esto vale, por citar sólo algunos entre los ejemplos más notorios, tanto para el papel paradigmático del temple anímico de la angustia (*Angst*) en la tematización del 'ser en el mundo' del *Dasein* como tal (cf. SZ § 40), así como también, de otro modo, para el papel del fenómeno de la muerte en el tratamiento de la propiedad (*Eigentlichkeit*) de la existencia (cf. SZ §§ 46-53).[17] Por su parte, dentro del análisis del ser del ente intramundano con vistas a la elucidación del fenómeno del mundo, una función comparable desempeñan, por ejemplo, ciertos casos peculiares de disrupción del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano'.[18]

Desde el punto de vista abierto por esta concepción de la trascendencia del *Dasein*, como bidimensional y horizontal, la crítica del Heidegger a las posiciones objetivista y subjetivista en el abordaje del fenómeno del mundo puede formularse, pues, como sigue. Ambas posiciones son doblemente insatisfactorias. En efecto, 1) ambas parten habitualmente de un modo deficiente del 'ser en el mundo', como lo es el conocer teórico, fundado en la relación "sujeto"-"objeto". Este modo deficiente del 'ser en el mundo' se caracteriza estructuralmente por una cierta 'desmundización' del mundo, en virtud de la cual el 'mundo', como horizonte universal para la manifestación del ente, queda relegado fuertemente al trasfondo y resulta, así, difícilmente capturable de modo temático, en su función específica de horizonte. Por lo mismo, 2) ambas posiciones quedan, de diversos modos, limitadas exclusivamente al plano de consideración de la referencia al ente intramundano, y tienden a pasar por alto el plano, básico y fundante, de la referencia no objetivante al horizonte de manifestación del ente, lo cual les veda, en definitiva, la posibilidad de un adecuado acceso temático al fenómeno del mundo como tal. Estas deficiencias de la posición objetivista y la posición subjetivista en el abordaje del fenómeno del mundo quedan, en alguna medida,

17. Un papel análogo cumple el fenómeno del 'aburrimiento' (*Langeweile*), en particular, en la modalidad específica que Heidegger denomina el 'aburrimiento profundo' (*tiefe Langeweile*) en la lección del semestre de invierno de 1929-1930, publicada con el título "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit" (véase GBM §§ 16-38 y, para el 'aburrimiento profundo', esp. §§ 29-38). Una excelente discusión de la función y el alcance del análisis heideggeriano del fenómeno del 'aburrimiento profundo', dentro del contexto más amplio de la tematización de la estructura de la trascendencia del *Dasein*, se encuentra en Opilik (1993) p. 141-196. Opilik identifica en la lección de 1929-1930 el momento en el cual afloran nítidamente las tendencias, operantes ya desde un comienzo, que conducen a una crisis interna del planteo trascendentalista de la cuestión del ser presentado en SZ.

18. Véase, en este sentido, la elucidación de los caracteres ontológicos del 'útil' (*Zeug*), tales como 'no llamatividad' (*Unauffälligkeit*), 'pertinencia' o, mejor, 'no impertinencia' (*Unaufdringlichkeit*) y 'no insistencia' (*Unaufsässigkeit*), derivados fenomenológicamente precisamente a partir de aquellos casos de disrupción en los cuales el 'útil' se muestra como 'llamativo' (*auffällig*), 'impertinente' (*aufdringlich*) e 'insistente' (*aufsässig*), respectivamente, en el § 16 de SZ. Véase esp. p. 73 ss.

mitigadas, cuando se busca orientación no ya en el conocer teórico y la relación "sujeto"-"objeto", sino, más bien, en el acceso práctico-operativo al mundo de la *prâxis* y las "cosas dotadas de valor". Pues, como el propio Heidegger aclara, este tipo de ente intramundano muestra de modo más penetrante el mundo mismo (cf. § 14 p. 64). Como lo pone de manifiesto el propio análisis heideggeriano a partir del ente 'a la mano', la razón de esto reside en que al 'útil' le es esencial permanecer inserto en el entramado de las referencias significativas constitutivas del mundo, sin destacar a partir de ellas, para poder mostrarse precisamente como 'útil', de modo que en el caso del útil el horizonte de su manifestación no aparece tan fuertemente relegado al trasfondo como en el caso de la mera cosa 'ante los ojos'.[19] Con todo, también la orientación a partir de las "cosas valiosas" y de los "útiles" puede resultar insatisfactoria, si no se tiene en cuenta el aspecto decisivo desde el punto de vista metodológico, a saber: que el intento de acceso temático al fenómeno del mundo no debe quedar limitado al plano de la referencia al ente intramundano, sino que debe apuntar, más allá de éste, también –y fundamentalmente– hacia el plano más básico de la referencia no objetivante al horizonte de manifestación del ente intramundano como tal.

Ahora bien, hacer justicia a estos requerimientos metódicos resulta particularmente difícil, al menos, por dos razones diferentes pero conectadas, a saber: 1) porque en la actitud "natural", tanto en el comportamiento práctico como en el teórico, estamos siempre referidos, por lo pronto, a los entes mismos, y no al horizonte de la manifestación de dichos entes, el cual permanece siempre avistado de un modo meramente atemático y concomitante; 2) porque el intento fenomenológico de acceder al fenómeno del mundo constituye, él mismo, una peculiar concreción del acceso temático, que, como tal, comporta intrínsecamente una cierta tendencia objetivante. Por ello, en el caso de la elucidación de fenómenos estructuralmente no temáticos y transobjetivos, tal tendencia objetivante debe ser convenientemente contrarrestada en el plano metateórico, con los medios de la reflexión metodológica, a fin de evitar falsear

19. En tal sentido, el análisis del ser del ente intramundano como ente 'a la mano' desarrollado en el § 15 de *SZ* apunta, fundamentalmente, a enfatizar el hecho de que el útil (*Zeug*) no puede darse, como tal, aislado, sino que está siempre referido a una cierta totalidad de útiles, e inserto así en el plexo de referencialidad que la constituye (cf. § 15 p. 68 s.). La inserción del útil en el plexo referencial al que remite es de tal naturaleza, que el no destacarse del útil a partir dicho plexo referencial constituye, como tal, una condición básica de la posibilidad del acceso originario al útil como ente 'a la mano', en el trato práctico-operativo no impedido con dicho útil. Pertenece, pues, a la constitución ontológica misma del ente 'a la mano' el retraerse a ser captado temáticamente como 'a la mano', precisamente allí donde dicho ente despliega de modo más originario su 'ser a la mano'. Cf. § 15 p. 69: "Lo 'a la mano' (*Das Zuhandene*) no se aprehende, en general (*überhaupt*), de modo teórico (*theoretisch erfaßt*), ni es como tal temático (*thematisch*), en el modo del 'ver en torno' (*umsichtig*), para el 'ver en torno' (*Umsicht*). Lo peculiar de lo <que es> inmediatamente (*zunächst*) 'a la mano' es retirarse, por así decir, en su 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*), precisamente para ser propiamente 'a la mano' (*zuhanden*)". Lo mismo vale, correlativamente, para el plexo de referencialidad constitutivo del mundo: como lo muestra indirectamente el análisis de los casos de impedimento del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', el no anunciarse del mundo es condición de posibilidad para que el ente 'a la mano' no destaque y, con ello, para que pueda desplegar propiamente su 'ser a la mano'. Véase § 16 p. 75: "El *no-anunciarse* (*Sich-nicht-melden*) del mundo es la condición de posibilidad del no emerger (*Nichtheraustreten*) lo 'a la mano' de su no llamatividad (*aus seiner Unauffälligkeit*). Y así se constituye la estructura fenoménica del 'ser en sí' (*An-sich-sein*) de este ente".

los fenómenos en cuestión, en el intento de acceder a ellos de modo descriptivo-interpretativo. Justamente, el mayor desafío metodológico para un acceso temático adecuado al fenómeno del mundo consiste en poder rescatar, dentro del plano de la descripción temática y tendencialmente objetivante, el carácter no temático y transobjetivo del fenómeno del mundo mismo, de modo de evitar caer así en una falsa representación de dicho fenómeno, como si en el acceso prefenomenológico fuera un objeto temáticamente captado, al dejarse llevar inadvertidamente por el carácter tematizante y, con ello, tendencialmente objetivante del acto del propio acceso fenomenológico. Según se dijo ya, el acceso al mundo como tal sólo es posible en un peculiar modo de la *intentio obliqua*. Esto vale no sólo para los actos de acceso ejecutados, por así decir, en el "nivel objeto", sino también, de otro modo, para el propio acceso fenomenológico. En efecto, la elucidación fenomenológica, que toma, a su vez, por "objeto" tal acceso no temático y no objetivante al mundo, debe, pues, preservar descriptiva e interpretativamente esta peculiar característica estructural del acceso que pretende convertir en tema.[20] Ésta es, sin duda, una implicación central en la crítica metodológica de Heidegger a los intentos tradicionales de acceso temático al fenómeno del mundo, tanto los de corte objetivista como los de corte subjetivista. Y es también la que motiva de modo directo la cautela que el propio Heidegger pone de manifiesto, a la hora de decidir cuáles han de ser los puntos de partida fenoménicos y los caminos a seguir, en el análisis del fenómeno del mundo.

4. Trascendencia, excedencia, horizonte

Como puede verse, esta peculiar concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*, como bidimensional y horizontal, provee el trasfondo que hace compren-

20. La posición de Heidegger comprende aquí dos aspectos complementarios, a saber: 1) fenómenos como el mundo no deben ser nivelados al carácter de objetos en el plano de la elucidación fenomenológica, puesto que ellos mismos no presentan, como tales, la estructura de ser propia del 'objeto'; 2) la tendencia a concebir fenómenos no objetivos falsamente como objetos se conecta, en el fondo, con una falsa representación de lo que debe ser la fenomenología como tal, según la cual el acceso específicamente fenomenológico debería ser visto como una especie del acceso teórico-cognitivo, en el modo del mero 'dirigir la mirada', y según el modelo de la reflexión puramente teórica. Contra esta concepción, inadecuada tanto desde el punto de vista del contenido como desde el punto de vista del método, Heidegger dirige su propia concepción de la fenomenología, que la presenta como originariamente fundada en un proyecto expresamente hermenéutico, cuya posibilidad se funda, a su vez, en el 'comprender' (*Verstehen*) existenciario y en la comprensión preontológica del ser. Para la concepción hermenéutica de la fenomenología en Heidegger, véase von Herrmann (1990) esp. 15-22, donde se elabora, de modo nítido, el contraste entre una fenomenología pensada según el modelo de la reflexión puramente teórica, por un lado, y una fenomenología hermenéutica, concebida a partir del 'comprender' existenciario, con su carácter esencialmente proyectivo-interpretativo, por el otro. El intento por liberar al método fenomenológico de lo que sería, a juicio de Heidegger, una autointerpretación falsificadora como un tipo de ciencia teórica remonta incluso hasta la época de las primeras lecciones de Friburgo, en particular, entre 1919 y 1921, en las cuales Heidegger intenta elaborar una caracterización renovada de la fenomenología como una suerte de 'protociencia' (*Urwissenschaft*) ateórica de la vida fáctica. Para este punto, véase el tratamiento más amplio en Estudio 10, esp. p. 236 ss.; véase también von Herrmann (2000) cap. I.

sibles aspectos centrales en el planteo del problema del acceso fenomenológico al mundo, y en la crítica correlativa a las posiciones tradicionales orientadas a partir de la relación teórico-cognitiva entre "sujeto" y "objeto". Como se ha enfatizado muchas veces en la investigación más reciente, Heidegger ha elaborado su peculiar concepción de la trascendencia del *Dasein* a través de una intensa confrontación productiva con la concepción de Husserl. Esta confrontación está documentada ahora de modo directo, y con suficiente amplitud, en las lecciones de la época cercana a *SZ*, publicadas sucesivamente en el marco de la *Gesamtausgabe*. En particular, el factor más importante ha sido aquí, sin duda, la interpretación y apropiación productiva por parte de Heidegger de la concepción husserliana de la *intuición categorial* (*kategoriale Anschauung*). En la lección del semestre de verano de 1925, publicada en 1979 con el título "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (cf. *Prolegomena*), Heidegger desarrolla una amplia exposición interpretativa del principio básico de la fenomenología, y del desarrollo de la investigación fenomenológica desde los trabajos iniciales de Husserl hasta el momento (cf. §§ 4-14). Esta exposición crítica posee carácter preparatorio para la introducción de la propia concepción de Heidegger, más o menos, en los mismos términos en que aparecerá luego desarrollada en *SZ*.[21] Y en ella recibe una atención muy especial la doctrina husserliana de la intuición categorial (cf. §§ 6-7), en la que Heidegger cree reconocer uno de los núcleos centrales dentro del aporte filosófico realizado por la fenomenología de Husserl. Desde luego, no estoy en condiciones de abordar aquí de modo detallado la interpretación que Heidegger ofrece de la doctrina husserliana de la intuición categorial, pues el tema es muy complejo y desborda con mucho los límites de este trabajo. Me limito, pues, a señalar brevemente dos aspectos fundamentales que se destacan en la apropiación productiva de esta doctrina por parte de Heidegger, y que están directamente conectados con lo que hemos visto antes respecto de la concepción de la trascendencia del *Dasein* en *SZ*.[22]

Un primer aspecto concierne al carácter, por así decir, transobjetivo de la dimensión abierta en la intuición categorial. Heidegger ilustra esto partiendo de una comparación entre la estructura del acto simple de percepción y la del enunciado en el que dicho acto de percepción se expresa declarativamente, por ejemplo: entre una silla amarilla y acolchada presente en la percepción, por un lado, y el enunciado 'esta silla es amarilla y acolchada', por el otro (cf. *Prolegomena* § 6 p. 77 ss.). En el enunciado perceptivo aparecen ciertos momentos de significación que no corresponden a momentos reales del contenido perceptivo *qua* perceptivo. Los términos 'amarilla' y 'acolchada' corresponden a propiedades de la silla, percibidas como presentes en ella, y lo mismo valdría eventualmente para otros componentes 'materiales' de la silla percibida, tales como el peso, la madera, etc. En cambio, para los términos 'esta',

21. En su minuciosa reconstrucción de la génesis de *SZ*, Kisiel (1993) p. 362 ss. considera la versión de la concepción presentada por Heidegger en *Prolegomena* como un "esbozo ontoerotético" (*ontoerotetic Draft*), que documenta una fase preparatoria ya muy avanzada de la versión final contenida en *SZ*.

22. Para una excelente discusión de algunos aspectos centrales de la recepción heideggeriana de la doctrina de la intuición categorial en *Prolegomena*, véase Held (1988). Mi breve tratamiento del problema apunta en una dirección diferente pero, en lo fundamental, debe mucho al trabajo de Held. Para la interpretación de la doctrina husserliana de la intuición categorial, véanse también Seebohm (1990) y las muy buenas observaciones en Walton (1996).

'es' e 'y' no hay momentos reales correspondientes que puedan percibirse como tales en la silla. Esto implica que en el enunciado perceptivo se hace manifiesto un cierto *excedente de intenciones* (*Überschuß an Intentionen*), en comparación con los momentos reales del objeto percibido *qua* percibido. Se trata, concretamente, de las intenciones referidas a los momentos ideal-categoriales constitutivos del "estado de cosas" (*Sachverhalt*) articulado por el enunciado. Tales momentos categoriales ideales –que, para Heidegger, están presentes incluso en los actos más simples de percepción, tales como, por ejemplo, los expresables por meras nominalizaciones del tipo '(la) silla amarilla acolchada' (cf. *Prolegomena* § 6 p. 77)– no son una mera construcción subjetiva, como si se tratara de meras funciones del pensamiento. Por el contrario, dichos momentos ideal-categoriales son, más bien, los correlatos intencionales propios de este peculiar tipo de actos, correspondientes a la así llamada intuición categorial. Se trata aquí, adviértase, de estructuras categoriales de tipo, por así decir, "formal", representadas en el plano de la articulación lingüística no por los sustantivos y adjetivos, sino, más bien, por términos como los pronombres demostrativos, las conjunciones o, en general, los términos tradicionalmente denominados sincategoremáticos, y también por la cópula 'es'. Todos estos términos remiten a estructuras categoriales de fundamental importancia, pues dan expresión a las constantes lógicas, a la articulación predicativa como tal, a las formas indexicales vinculadas con los mecanismos de individualización, identificación y localización espacio-temporal, así como también a las diversas matrices relacionales para la vinculación de diferentes "objetos". Se trata precisamente, como salta a la vista, de las mismas estructuras a partir de las cuales se orienta, en general, el tratamiento heideggeriano del ser y del mundo. Pues bien, esta intuición categorial, que por su propio carácter no está referida a "cosas" ni a "constitutivos reales" de las cosas, abre así una nueva dimensión de fenómenos de naturaleza ideal-categorial, y, a la vez, funda, por vez primera, la posibilidad misma de una genuina investigación fenomenológica de lo categorial como tal.[23] El punto de Heidegger es que tal intuición categorial, con su apertura a la dimensión transobjetiva de lo ideal-categorial, hace posible la aparición de "objetos" y, a la vez, también el análisis fenomenológico mismo, pues la propia elucidación fenomenológica debe basarse en algún tipo de acceso a las estructuras que toma por objeto, el cual debe ser, necesariamente, de naturaleza categorial.[24]

El segundo aspecto a destacar en la recepción heideggeriana de la doctrina de la

23. Cf. *Prolegomena* § 6 p. 97 s.: "Lo decisivo del descubrimiento de la intuición categorial es: hay actos en los cuales se muestran en sí mismos contenidos ideales (*ideale Bestände*), que no son productos (*Gemächte*) de esos actos, funciones del pensar, del sujeto (...) La posibilidad este modo de intuición, <así> puesto de manifiesto, y de lo que se presenta en tal intuición provee el terreno para el relevamiento de las estructuras de esos contenidos ideales, es decir, para la elaboración (*Ausarbeitung*) de las categorías (...) Con el descubrimiento de la intuición categorial se ha conquistado (*gewonnen*), por primera vez, el camino concreto de una investigación de las categorías acreditadora y genuina (*einer ausweisenden und echten Kategorienforschung*)".

24. Held (1988) p. 112 enfatiza con acierto este aspecto. Heidegger mismo se refiere a estas conexiones, de un modo tal vez más penetrante aún, que alude a la ampliación de la noción de objetividad aparejada por el descubrimiento del ámbito propio de la intuición categorial: "Además, la objetividad (*Gegenständlichkeit*) que se dona en tales actos es ella misma el modo objetivo (*die gegenständliche Weise*) en el cual la realidad (*Realität*) misma puede resultar más propiamente objetivada (*gegenständlich werden*). Con la puesta de manifiesto de la estructura catego-

intuición categorial, relacionado directamente con el anterior, concierne al alcance que Heidegger otorga a este "descubrimiento" del ámbito de lo ideal-categorial por la fenomenología de Husserl. El descubrimiento del ámbito de lo ideal-categorial permite comprender de un modo nuevo y radical el sentido originario del "*apriori*". Más concretamente, permite comprenderlo de un modo que hace posible superar la alternativa entre subjetivismo y objetivismo. El acceso fenomenológico al ámbito de lo ideal-categorial permite mostrar el alcance universal de lo "*apriori*", explica Heidegger, y pone de manifiesto su específica indiferencia respecto de la subjetividad (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101). El ámbito del "*apriori*", tal como se manifiesta en la intuición categorial, es un ámbito de indiferenciación ontológica situado, por así decir, por delante de la oposición "sujeto"-"objeto". La dimensión abierta en la intuición categorial es una dimensión de estructuras apriorísticas en las cuales el modo en que la "conciencia" ejecuta el acto intencional, por un lado, y el modo en que el correspondiente contenido se ofrece desde sí mismo, por el otro, resultan inseparables, sin que por ello el contenido ideal del acto quede, como tal, reducido a la inmanencia de la "conciencia". En tal sentido, explica Heidegger, el "*apriori*" en su sentido fenomenológico no es una caracterización del comportamiento intencional (de la "conciencia"), sino una caracterización del ser mismo ("*kein Titel des Verhaltens, sondern ein Titel des Seins*") (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101). El "*apriori*", así entendido, es un carácter en la secuencia de constitución del ser del ente, es decir, en la estructura de ser del ser mismo ("*Charakter in der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*") (cf. p. 102).

---

rial se amplía la idea de objetividad (*Objektivität*), y ello de modo tal que esa misma objetividad puede ser mostrada en su contenido a través de la investigación (*Durchforschung*) de la correspondiente intuición" (cf. *Prolegomena* § 6 p. 98). Respecto del modo en que Heidegger continúa y modifica la concepción de Husserl en este punto, Held explica también la importante diferencia entre dos tipos de actos vinculados con la intuición categorial, a saber, los actos de generalización y los actos de formalización. A este respecto, Held muestra convincentemente que, en el plano de la teoría, dicho de otro modo, en su concepción de la intencionalidad en el nivel objeto, Heidegger toma el camino de la formalización y abandona el de la generalización (cf. Held p. 114 ss.). Pero, en cambio, ¿qué ocurre, en el nivel de la metateoría, con la posibilidad del acceso fenomenológico como tal? ¿Puede aquí suprimirse todo recurso a la generalización en favor de la formalización? La explicación del propio Held deja, me parece, abierta esta cuestión, cuya aclaración sería, sin embargo, de gran importancia, puesto que concierne de modo directo a la cuestión de en qué medida Heidegger se aparta realmente de la posición de Husserl respecto de la posibilidad de la "visión" fenomenológica, como tal. Como quiera que sea, la interpretación de Heidegger según la cual con el descubrimiento de la intuición categorial Husserl habría avistado no sólo el modo de acceso al ámbito de lo ideal-categorial en el plano correspondiente a la experiencia judicativa sino también el modo de acceso que da cuenta de la posiblidad de la propia tematización fenomenológica de dicho ámbito, resulta confirmada por el modo en que el propio Husserl desarrolla posteriormente la doctrina presentada en *LU* VI. En efecto, en las importantes lecciones sobre teoría de la significación de 1908, Husserl introduce expresamente la noción de "reflexión categorial" (*kategoriale Reflexion*), para dar cuenta del modo en que la así llamada "conciencia categorial" (*kategoriales Bewußtsein*) puede apropiarse reflexivamente de las estructuras ideal-categoriales abiertas de modo no reflexivo por la intuición categorial misma (cf. *Bedeutungslehre* § 23 p. 80 ss.). Para una discusión del alcance de esta importante precisión de la doctrina de *LU* VI, llevada a cabo por Husserl en la mencionada lección, con referencia también a la posición de Heidegger, véase la discusión en Vigo (2001) esp. p. 140 ss.

Como hace notar acertadamente Klaus Held, lo ideal-categorial constituye aquí una *dimensión de manifestación* (*Öffenbarkeitsdimension*), que en su doble función de *ratio cognoscendi* y *ratio essendi* representa, por así decir, el "puente" o, mejor aún, la unidad todavía indivisa, entre el conocimiento y el ser: se trata de la dimensión originaria de manifestación dentro de la cual el ente adquiere, por primera vez, su cognoscibilidad e inteligibilidad.[25] La conexión con el planteo heideggeriano de la cuestión del 'ser' y del 'mundo' resulta así evidente, pues la temática central de la ontología, tal como ésta aparece concebida en *SZ*, apunta justamente a las condiciones de posibilidad de la *accesibilidad* del ente y del ser como tales, es decir, la de su comprensibilidad. Y ello de modo tal que la problemática ontológica queda definida, para decirlo al modo tradicional, no en términos de una determinada teoría de las causas sino, más bien, como una doctrina de la "verdad trascendental": en *SZ*, la ontología no es concebida ya como *arqueología* (*vgr.* un discurso o estudio referido a la *arché*), en el sentido tradicional de una teoría de los principios y causas supremas del ente, sino, más bien, como una *aleteiología* (*vgr.* un discurso o estudio referido a la *alétheia*).[26] En lo que toca específicamente al fenómeno del mundo, la conexión deci-

25. Véase Held (1988) p. 113. Es digno de nota el hecho de que Heidegger cree que la concepción fenomenológica del "*apriori*" presente en la doctrina husserliana de la intuición categorial permite superar el inmanentismo propio de las posiciones de cuño cartesiano y kantiano, y restablecer así, de un modo peculiar, la conexión con las concepciones del "ser" de Parménides y Platón. Véase *Prolegomena* § 7 p. 99-103. La consecuente ontologización de las estructuras avistadas por Husserl provee, sin duda, uno de los objetivos centrales a los que apunta la interpretación y la apropiación de la doctrina husserliana de la intuición categorial por parte de Heidegger. Para ello, Heidegger debe distanciarse radicalmente de aquellos aspectos que en la concepción de Husserl documentan la orientación básica a partir de la noción de "conciencia", tal como dicha orientación básica se hace cada vez más marcada y dominante en el desarrollo ulterior de la fenomenología de Husserl. Para este punto, véase Bernet (1988) esp. p. 207 ss., 211 ss.

26. Cf. *SZ* § 7 C, p. 38: "*Verdad fenomenológica (apertura* [Erschlossenheit] *del ser) es veritas transcendentalis*". En conexión inmediata con esta concepción de la ontología se encuentra el importante principio metodológico, según el cual 'ontología' y 'fenomenología' son, en rigor, dos nombres para la misma cosa, pues la ontología sólo es posible como fenomenología. Véase *SZ* § 7 C p. 38: "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes, junto a otras que pertenecen a la filosofía (...) Filosofía es ontología fenomenológica universal"; cf. también p. 35: "La ontología sólo es posible como fenomenología". No es casual, por tanto, que Heidegger llegue originariamente a la formulación expresa de este principio precisamente en el tratamiento de la intuición categorial en *Prolegomena*. Véase § 6 p. 98: "En la investigación fenomenológica que irrumpe con ello (*sc.* con el descubrimiento del ámbito abierto por la intuición categorial) se ha conquistado (*gewonnen*) el modo de investigación que buscaba la vieja ontología. No hay ninguna ontología *junto* a una fenomenología, sino que *ontología científica* (*wissenschaftliche Ontologie*) *no es otra cosa que fenomenología*". La concepción de la ontología como *aleteiología* provee, en rigor, un importante momento de continuidad con la concepción fenomenológica elaborada por Husserl, aun cuando la posición de Heidegger se caracteriza por una consciente radicalización metódica del punto de partida fenomenológico. Para este aspecto, véanse las observaciones de Tugendhat (1967) p. 178 ss., 266 ss. La noción de *aleteiología* (*Aletheiologie*) –que el propio Tugendhat había aplicado ya con acierto, aunque probablemente sin tener en vista el vínculo histórico aquí consignado–, para caracterizar la posición de Heidegger (cf. por ejemplo, p. 259), remonta, originalmente, a Emil Lask, quien emplea el término para designar su propia concepción acerca de la constitución originaria del sentido, tal como es desarrollado en el marco de su notable teoría de las categorías. La

siva viene dada inmediatamente por el hecho de que Heidegger trata al mundo en *SZ* precisamente como el horizonte universal de la manifestación del ente, que, como horizonte de todos los horizontes, comprende, en su compleja trabazón mutua, todas las referencias constitutivas del plexo de significación dentro del cual el ente intramundano puede venir a la presencia. En cuanto posibilitante de la venida a la presencia del ente, tal plexo total de las referencias significativas constituye, como tal, una dimensión de manifestación originaria, indiferente todavía a la oposición tajante entre el "sujeto" y el "objeto", pues provee más bien el espacio de juego, dentro del cual puede darse recién no sólo tal oposición entre "sujeto" y "objeto" sino también todo otro modo de referencia significativa al ente mismo.[27]

5. Fenómeno y mediación

Como se ve, la recepción de la doctrina de la intuición categorial por parte de Heidegger ha tenido un papel fundamental en la elaboración de su sofisticada concepción de la estructura de la trascendencia del *Dasein*, en cuanto caracterizada por la bidimensionalidad y la horizontalidad. A su vez, esta peculiar concepción de la trascendencia del *Dasein* motiva directamente, como se vio, aspectos centrales del modo en que Heidegger plantea y aborda la cuestión del posible acceso fenomenológico al mundo en el § 14 de *SZ*. En rigor, las conexiones que entran aquí en juego no conciernen tan sólo al peculiar modo en que Heidegger elabora su análisis de la mundanidad en los §§ 14-18, sino que afectan también directamente al mismo núcleo especulativo de la concepción desarrollada en *SZ*, como un todo. Esto puede verse claramente en el hecho de que la concepción de la trascendencia del *Dasein* que hemos analizado está presupuesta ya, de modo tácito, incluso en el propio concepto fenomenológico de fenómeno, tal como Heidegger lo elabora en el § 7 de *SZ*, en el marco de la importante introducción metodológica a la analítica del *Dasein*.

Tras haber establecido primero el concepto puramente "formal" de fenómeno, como 'lo que se muestra a sí mismo en sí mismo' (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), y, posteriormente, el así llamado concepto "vulgar", que desformaliza el concepto formal en dirección del ente, Heidegger introduce una importante precisión: el concepto vulgar de fenómeno, precisamente en cuanto vulgar, no puede ser identificado todavía con el concepto "fenomenológico" de fenómeno. La fenomenología no trata simplemente de los fenómenos en el sentido vulgar. Trata, más bien, de aquello que, en los fenómenos en el sentido vulgar, se muestra ya en cada caso *de modo precedente y concomitante* (*vorgängig und mitgängig*), pero, por lo pronto, no temático (*unthematisch*), y lo considera precisamente en cuanto es algo que puede ser llevado a mostrarse (*zum Sichzeigen*) temáticamente (*thematisch*). No todo lo que se muestra a sí mismo en sí mismo, sino, más bien, sólo aquello que lo hace en

influencia de Lask sobre el Heidegger de los comienzos fue, como es sabido, decisiva (para algunos de los aspectos centrales de dicha influencia, véase Estudio 7 esp. p. 189 ss.). Para la oposición entre *arqueología* y *aleteiología*, en conexión con la transformación heideggeriana de la ontología tradicional, véase Estudio 5.

27. En la formulación de este punto debo mucho, una vez más, a las excelentes observaciones de Held (1988) p. 117.

este peculiar modo, meramente precedente y concomitante, forma parte, según Heidegger, de los fenómenos a los que dirige su atención la fenomenología (cf. *SZ* § 7 A p. 31).[28]

El concepto fenomenológico de fenómeno está estructuralmente caracterizado, según esto, por una cierta tensión entre mediación e inmediatez: "objeto" de la fenomenología no es simplemente lo que se muestra de modo inmediato en cuanto se muestra precisamente de modo inmediato, sino, más bien, eso mismo que se muestra de modo inmediato, en cuanto su mostración inmediata está, sin embargo, mediada por determinadas estructuras apriorísticas, las cuales inmediata y regularmente no se muestran a sí mismas de modo temático, sino sólo de modo concomitante y atemático. Lo que hace la fenomenología, en cuanto acceso temático a tales estructuras apriorísticas, es precisamente traer al plano de la exhibición temática dicha dimensión atemática de mediaciones que posibilita la mostración de lo que, en el nivel correspondiente a la actitud prefenomenológica, se muestra a sí mismo de modo inmediato.

El concepto fenomenológico de fenómeno apunta, en tal sentido, a estructuras de "inmediatez mediada".[29] Ahora bien, estas estructuras son, como tales, precisamente el correlato de una trascendencia que, en tanto bidimensional y horizontal, involucra, además de un nivel de referencia a "cosas" u "objetos", en sus diversos modos

28. En este mismo sentido, Heidegger añade posteriormente que el tema de la mostración expresa que busca llevar a cabo la fenomenología es: "evidentemente aquello que inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*) precisamente *no* se muestra, <aquello> que frente a lo que inmediata y regularmente se muestra está *oculto* (*verborgen*), pero que, al mismo tiempo, es algo que pertenece esencialmente a lo que se muestra inmediata y regularmente, y <ello> de modo tal que constituye su sentido (*Sinn*) y fundamento (*Grund*)" (cf. *SZ* § 7 C p. 35). Para la distinción heideggeriana entre un sentido puramente formal, un sentido vulgar y un sentido fenomenológico de la noción de fenómeno, véase von Herrmann (2000) p. 122-148. En el caso del concepto vulgar y el concepto fenomenológico se trata, explica von Herrmann, de dos "desformalizaciones" (*Entformalisierungen*) diferentes, desde el punto de vista del contenido, del concepto formal de fenómeno, a saber: una en dirección del ente y la otra en dirección del ser del ente, respectivamente. En lo que concierne específicamente al concepto vulgar de fenómeno, von Herrmann señala que apunta no tanto al ente tal como se da en el acceso precientífico, sino, más bien, al ente tomado como objeto temático de investigación por parte de las ciencias positivas (cf. von Herrmann p. 131 ss.). Esto en nada altera el hecho de que Heidegger caracteriza el concepto fenomenológico (*i. e.* filosófico) de fenómeno justamente a partir del contraste tanto con el "objeto" de la actitud "natural" como también con el objeto de la investigación científica (cf. von Herrmann p. 134 ss.).

29. La caracterización de esta concepción fenomenológica del fenómeno en términos de "inmediatez mediada" (*vermittelte Unmittelbarkeit*) procede de la excelente y, en materias de método, a mi entender, insuperada investigación de C.-Fr. Gethmann. Véase Gethmann (1974) p. 93-107, donde se ofrece una amplia y notable discusión del concepto heideggeriano de fenómeno, y se muestra que dicho concepto involucra esencialmente un componente de mediación metodológica. En tal sentido, y contra interpretaciones como la de E. Tugendhat, Gethmann argumenta convincentemente que, por lo mismo, no se puede reprochar a Heidegger en este punto una supuesta recaída en una inmediatez acrítica, superada ya por Husserl. También en su tratamiento de la estructura del 'ser en el mundo' Gethmann pone de relieve, con gran agudeza, el aspecto crítico-metodológico del punto de partida heideggeriano, en oposición al punto de partida husserliano en la conciencia, y aclara, desde este punto de vista, las fundamentales diferencias entre Heidegger y Husserl respecto del modo de concebir el 'mundo', como tal. Para este punto, véase p. 243-253.

posibles, también un nivel más básico, que comprende las diferentes formas de referencia no objetivante y horizontal, es decir, todas aquellas formas de referencia que, para usar el lenguaje de *Prolegomena*, apuntan a los momentos estructurales de carácter ideal-categorial, cuya mediación hace posible la venida a la presencia de cosas u objetos. Las estructuras fenoménicas fundamentales tematizadas en la analítica de *SZ* y, en particular, fenómenos como el del mundo remiten, de modo primario, justamente a dicho nivel de mediación atemática, que subyace ya, de modo latente, a todo aquello que se muestra "inmediatamente" como fenómeno en la actitud prefenomenológica. Como dije ya, no le corresponde a la consideración fenomenológica misma hacer originariamente accesible dicha dimensión de mediación atemática, pues las estructuras a ella pertenecientes han sido siempre ya "vistas" en la propia actitud prefenomenológica, aunque de modo meramente concomitante y atemático. Lo que la fenomenología hace aquí es nada más, pero también nada menos, que intentar, mediante una peculiar modificación en la dirección de la mirada, motivada y guiada por su propia reflexión metódica, traer al plano de la consideración temática aquello que, por su propia naturaleza, se muestra, en primera instancia, siempre sólo concomitante y atemáticamente. Y ello de modo tal que el carácter esencialmente atemático-concomitante de tales estructuras quede, como tal, preservado también en la propia elucidación fenomenológica. Justamente en este sentido señala Heidegger en *Prolegomena*, como se vio, que es la investigación fenomenológica, como tal, la que se funda en el acceso al ámbito de lo ideal-categorial posibilitado por la intuición categorial, y no vicerversa.

6. Mundo y ser

Las conexiones tematizadas permiten aclarar también, en buena medida, las motivaciones centrales del peculiar giro hermenéutico que experimenta la fenomenología en la concepción heideggeriana. Heidegger mismo conecta de modo expreso en *SZ* su concepción hermenéutica de la fenomenología con el concepto fenomenológico de fenómeno, tal como había sido previamente elaborado (cf. *SZ* § 7 C p. 37 s.). Como hemos visto, el modo en que aborda el problema del acceso fenomenológico al mundo en su mundanidad provee un excelente punto de partida, cuando se trata de poner de manifiesto aspectos centrales de su peculiar concepción acerca de la trascendencia del *Dasein* y, con ello, también acerca del tema y el método de la investigación fenomenológica como tal. La concepción de la trascendencia como bidimensional y horizontal aparece vinculada estructuralmente también a una peculiar concepción acerca del alcance y el método del posible acceso fenomenológico a los fenómenos abiertos originariamente a través de las diferentes concreciones de la correlación *intentio-intentum*. El giro hermenéutico que experimenta la fenomenología en el Heidegger de *SZ* se vincula, de modo directo, con esta peculiar concepción de la trascendencia y con el concepto fenomenológico de fenómeno asociado a ella. Así, se comprende mejor la razón por la cual la fenomenología debe presentarse aquí necesariamente como una tematización expresa de estructuras de "inmediatez mediada". Ahora bien, puesto que la elucidación fenomenológica debe traer al plano de la consideración temática aquello que, en primera instancia, queda, como tal, oculto y desfigurado, tal captación temática deberá tener necesariamente el carácter de una interpretación (*Auslegung*) que se lleva a cabo a partir de un

proyecto hermenéutico expreso, y que en su posibilidad remite, en último término, al comprender existenciario, con su carácter esencialmente proyectivo.[30]

La elucidación del mundo, como horizonte último para la manifestación del ente intramundano, ocupa en esta concepción de conjunto, necesariamente, un lugar central, pues tal horizonte constituye un ámbito omnicomprensivo de mediación atemática para todo aquello que puede hacerle frente intramundanamente al *Dasein*, como 'ser en el mundo'.[31] Como se sabe, la centralidad que adquiere la problemática del mundo, como horizonte universal de manifestación, ha dado lugar muy pronto, en la fenomenología posheideggeriana, incluso a una línea de interpretación, que ve en ella un nuevo punto de partida para el pensamiento fenomenológico. Esta línea de interpretación, representada originariamente ya por Eugen Fink, y continuada en nuestros días también por Klaus Held, no ve el tema principal de la indagación fenomenológica en la cuestión del ser como tal, sino, más bien, en la cuestión del mundo mismo, como dimensión universal de manifestación.[32] Según esto, la fenomenología no desemboca, como tal, en la ontología, sino, más bien, en la cosmología. La orientación básica de Heidegger a partir de la pregunta ontológica por el (sentido del) ser debería ser sin más abandonada –se llega incluso a sostener desde este tipo de con-

30. Cf. § 7 C, p. 37: "El sentido metódico de la descripción fenomenológica es *interpretación* (*Auslegung*). El λόγος de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del ἑρμηνεύειν". Para la conexión sistemática del concepto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica con los existenciarios del 'comprender' (*Verstehen*) y la 'interpretación' (*Auslegung*), tematizados en los §§ 31-32 de *SZ*, véanse las instructivas discusiones en Thurnher (1983-1984) y (1989).

31. Para el papel del concepto de mundo en el desarrollo ulterior de la concepción ontológica de Heidegger, véase Thurnher (1991).

32. Para la defensa de la centralidad filosófica de la problemática vinculada con el fenómeno del mundo y con la así llamada 'diferencia cosmológica' (*kosmologische Differenz*) por parte de Fink, conjuntamente con la correlativa denuncia de su indebida relegación al trasfondo en la tradición metafísica, véase el amplio y penetrante tratamiento del problema en la lección de 1949 titulada "Welt und Endlichkeit" (cf. *WE*), que Fink concibió como una réplica y, al mismo tiempo, como una retribución a Heidegger, cuya lección del semestre de invierno de 1929-1930, dedicada a las nociones de mundo, finitud y soledad como conceptos fundamentales de la metafísica (cf. *GBM*), Fink había presenciado con gran entusiasmo y por la cual posteriormente había manifestado, en reiteradas ocasiones, su preferencia. De hecho, al enterarse de la muerte de Fink, acaecida el 25 de junio de 1975, Heidegger dedicó a su memoria la lección, cuya publicación en el marco de la *Gesamtausgabe* estaba ya en los planes. La intensidad de la confrontación con la concepción heideggeriana del mundo llevada a cabo por Fink queda reflejada, del mejor modo, en la amplia y penetrante discusión crítica contenida en la lección de 1949, que considera los escritos heideggerianos más importantes para el tema, desde *SZ* hasta *BH*. Véase Fink, *WE* p. 149-193. Para el motivo de lo que podría denominarse la superación cosmológica de la ontología que Fink tiene en vista, véase esp. p. 184 ss., 193 ss., 202 ss. El problema de lo que Fink denomina el "horizonte cosmológico" (*kosmologischer Horizont*) de la cuestión del ser (*Seinsfrage*) provee el tema central de la lección del semestre de invierno 1956-1957, titulada "Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs" (= *SWW*). Para la explicación del modo en que la orientación ontológica a partir de la pregunta por el ser del ente tendió a bloquear, en la tradición metafísica, el acceso a la problemática del mundo, en su verdadera amplitud y radicalidad, véase esp. p. 144 ss.

cepción de la temática fenomenológica–, por no resultar fenomenológicamente legitimable.[33]

Con todo, hay que señalar aquí que Heidegger no pregunta simplemente por el mundo, sino, más bien, por el *ser* del mundo, es decir, por su mundanidad. Y afirma, como se vio, que la mundanidad del mundo constituye, como tal, un carácter ontológico del *Dasein*, el cual, en cuanto *Dasein*, está caracterizado por la comprensión de su propio ser, del ser del ente y del ser en general, y ello, como intenta mostrar la analítica de *SZ*, sobre la base de su 'estado de abierto', en la unidad extático-horizontal de la temporalidad originaria. Y el análisis del mundo en los §§ 14-18 de *SZ* da testimonio también del hecho de que en su propia constitución de ser el *Dasein* está caracterizado por la tendencia a comprender su propio ser y, con ello, también el ser del mundo, de un modo más o menos desfigurado, que acarrea una cierta nivelación de las distinciones ontológicas fundamentales involucradas, y ello tanto en el plano correspondiente a la actitud "natural", como también en el correspondiente a la propia actitud filosófica. Pero si esto es así, parece haber todavía buenas razones para pensar que la decisión de permanecer aferrado a la pregunta por el (sentido del) ser no puede ser dejada de lado, en el caso de Heidegger, como si se tratara del simple resultado de una ilegítima sujeción a la tradición ontológica. Desde la perspectiva de Heidegger, la razón que explica el hecho de que la fenomenología deba orientarse necesariamente a partir de la vieja pregunta ontológica por el (sentido del) ser, más precisamente, a partir de la pregunta por el ser y por el tiempo, ha de buscarse, más bien, en la propia estructura de la trascendencia del *Dasein*.

33. En este sentido Klaus Held sostiene la tesis de que la orientación básica de Heidegger a partir de la pregunta por el (sentido del) ser debe explicarse como el resultado de la influencia de Aristóteles, es decir, no como resultado de la crítica inmanente a la concepción de Husserl, sino, más bien, como consecuencia de una sujeción, fenomenológicamente no legitimable, a la tradición ontológica. Véase Held (1988) p. 122; cf. también p. 118 s. Es cierto que posteriormente, en el marco del así llamado "pensamiento de la historia del ser" (*seingeschichtliches Denken*), Heidegger terminará por abandonar el concepto tradicional de ontología. Pero ello no implica un abandono de la cuestión del ser como tal. La eliminación del concepto de ontología se relaciona aquí, sobre todo, con el desarrollo consecuente del planteo de *SZ*, que, radicalizado, conduce finalmente a renunciar al intento de abordar la cuestión del ser por medio del aparato conceptual propio del pensar metafísico. Para este punto, véanse las acertadas observaciones de Grondin (1994) p. 85 ss. Por otra parte, la tesis según la cual la orientación básica a partir de la pregunta por el ser sería el resultado de una mera permanencia en el marco conceptual de la tradición ontológica que remonta a Aristóteles se revela claramente insostenible, a la luz de la evidencia textual provista por los escritos tempranos de Heidegger. Todo indica que hay que hablar aquí no de una simple permanencia en la pregunta tradicional por el (sentido del) ser, sino, más bien, de una recuperación eminentemente crítica, que responde, entre otras cosas, también a un diagnóstico referido a las aporías ontológicas en las que se ve involucrado el pensamiento neokantiano y también fenomenológico, en su intento por superar el desafío del naturalismo, en general, y el psicologismo, en particular. Para este complejo temático, véase Estudio 11.

ESTUDIO 4

El origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)

1. Introducción

En el § 33 de *SZ*, en conexión con el tratamiento del 'comprender' (*Verstehen*) como momento constitutivo de la estructura formal del 'ser en el mundo' (*In-der-Welt-sein*), Heidegger presenta un peculiar análisis del origen y la estructura del enunciado predicativo (*Aussage*). Uno de los objetivos sistemáticos fundamentales de dicho análisis consiste en la puesta de manifiesto del carácter derivativo del tipo de articulación interpretativa vehiculizado por el enunciado, respecto de otros tipos más básicos de apropiación y articulación comprensiva. Más concretamente, el tipo de articulación comprensiva correspondiente al enunciado aparece situado en un tercer nivel de derivación, que presupone otros dos niveles anteriores, a su vez, escalonados entre sí, esto es: el nivel correspondiente al 'comprender' como tal y el nivel correspondiente a lo que Heidegger denomina la 'interpretación' (*Auslegung*). Este peculiar modelo de derivación queda, pues, expresado en la tríada 'comprender'-'interpretación'-'enunciado', a cuyo análisis Heidegger dedica los §§ 31-33 de *SZ*.

El interés y la importancia del análisis heideggeriano del origen del enunciado predicativo puede justificarse tanto por referencia a su papel dentro del modelo teórico desarrollado en *SZ*, como también por referencia a su inserción en el contexto más amplio de las teorías fenomenológicas en torno al carácter de la articulación predicativa y sus relaciones con la experiencia antepredicativa. En atención al primer aspecto es el propio Heidegger quien recalca la importancia sistemática del análisis dedicado al origen del enunciado predicativo en el § 33, y, pese a la brevedad del texto, lo hace, sintomáticamente, de modo reiterado y en posición destacada, tanto al comienzo como al final del desarrollo del parágrafo. En tal sentido, explica Heidegger, el análisis del enunciado ocupa una posición central dentro de la problemática de la ontología fundamental, en la medida en que ya desde los comienzos mismos de la indagación ontológica en la filosofía griega, comienzos decisivos en la determinación de la marcha posterior de la metafísica occidental, el *lógos* proporcionó el único hilo conductor para el acceso al ente, en el sentido más propio del término, y para la determinación del ser de dicho ente. Este carácter de hilo conductor único y privilegiado del *lógos* se conecta, por lo demás, con el hecho de que ya desde antiguo el enunciado predicativo, en tanto expresión del juicio, pasa por ser el "lugar" primario y propio de la verdad, la cual constituye, a su vez, un fenómeno básico conectado del

modo más estrecho con el problema del ser (cf. SZ § 33 p. 154).[1] En tal sentido, el análisis del enunciado apunta, a la vez, a preparar la tematización expresa del fenómeno de la verdad que Heidegger lleva a cabo en el § 44.[2] Esta referencia al problema ontológico básico de la conexión entre verdad y ser explica el hecho de que al cabo del análisis desarrollado en el § 33, y en conexión con la referencia a la cópula 'es' como elemento de la estructura del enunciado, Heidegger remita a la elaboración de la pregunta por el (sentido del) ser, reservada para la Tercera Sección de la Primera Parte de SZ, no contenida en la parte efectivamente publicada de la obra, pero dedicada, según la indicación contenida en el esbozo del § 8, al problema de la conexión entre tiempo y ser.[3]

Por su parte, en atención al segundo aspecto mencionado, esto es, a su inserción en el contexto más amplio de las concepciones fenomenológicas del carácter de la articulación predicativa y sus relaciones con la experiencia antepredicativa, la concepción heideggeriana en torno al origen del enunciado presenta rasgos de particular interés, especialmente, si se la considera a partir de la comparación y el contraste con la concepción elaborada por Husserl, tal como ésta aparece desarrollada, sobre todo, en EU. Aunque, al igual que Husserl, también Heidegger apunta a poner de manifiesto la dependencia de la articulación predicativa respecto de la dimensión abierta en el acceso antepredicativo al ente y el mundo, y busca orientación para ello a partir de un contexto de experiencia diferente y, en cierto modo, más amplio que aquel tenido en vista por Husserl. La diferencia entre ambos planteos se advierte con claridad cuando se toma en cuenta la dirección más decididamente holística, contextualista y pragmática que Heidegger imprime a su concepción del acceso inmediato al ente y al mundo en la experiencia antepredicativa. Esta diferencia de orientación básica –que, desde la óptica de Heidegger, se vincula de modo directo con la nueva concepción *metódica* que caracteriza al modelo teórico de SZ– se refleja inmediatamente

1. La importancia sistemática central que Heidegger atribuye al problema de la elucidación del enunciado predicativo se refleja en el hecho de que en las lecciones inmediatamente vinculadas con la problemática de SZ el intento de reconstrucción interpretativa de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* y, en conexión con ello, la tematización del problema de la verdad proposicional aparecen reiteradamente. Véanse esp. *Sophistes* § 26 b); *Logik* §§ 11-14; *Grundprobleme* § 17-18, MAL §§ 1-3; *EPh* §§ 10-11.

2. Para una reconstrucción de los aspectos centrales de la argumentación desarrollada en el § 44 de SZ, desde la perspectiva de la recepción de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* y la verdad proposicional, véase Estudio 1. Para los antecedentes de la concepción esbozada en el § 44 en las lecciones de Marburgo, véase Gethmann (1989). De modo más general, sobre la inserción de la problemática referida a la concepción del *lógos* y la verdad en el contexto de la génesis de SZ, en particular, con referencia a la lección del semestre de invierno de 1925-1926 (cf. *Logik*), véanse las observaciones de Kisiel (1993) p. 398 ss.

3. Como es sabido, parte importante de la temática prevista para dicha sección clave dentro del proyecto de SZ se encuentra desarrollada, en un primer esbozo, en la conocida y muy importante lección del semestre de verano de 1927, publicada en el marco de la *Gesamtausgabe* en 1975 bajo el título "Die Grundprobleme der Phänomenologie" (cf. *Grundprobleme*). En esa lección se trata extensamente el ser de la cópula y el problema del enunciado predicativo (cf. §§ 16-18). Para *Grundprobleme* como esbozo del desarrollo previsto para la Sección Tercera de la Primera Parte de SZ, véase von Herrmann (1991).

en el modo en que uno y otro autor desarrollan su estrategia argumentativa para dar cuenta de la derivación de la estructura predicativa.

Veamos ahora, en primer lugar, con cierto detalle cómo Heidegger desarrolla su argumentación en *SZ*, para volver finalmente, de modo muy breve, a algunos aspectos más generales de la concepción heideggeriana y de su relación con la concepción de Husserl.

2. Los significados del término 'enunciado' y la caracterización formal-funcional del enunciado predicativo

Tras una breve presentación del problema a tratar, Heidegger inicia el análisis concreto del enunciado predicativo en el § 33 de *SZ* con una distinción de tres significados vinculados con el término 'enunciado' (*Aussage*), sobre la base de la cual obtiene una caracterización formal del enunciado predicativo, en atención a su estructura y su función específica. Según dicha distinción, el término 'enunciado' puede ser entendido en el sentido de 1) 'mostración indicativa' (*Aufzeigung*), 2) 'predicación' (*Prädikation*) y 3) 'comunicación' (*Mitteilung*) (cf. *SZ* § 33 p. 154 s.). Veamos los tres aspectos.

1) El significado de 'mostración indicativa' (*Aufzeigung*) alude a la estructura intencional del enunciado, en virtud de la cual éste constituye un 'señalar hacia...' y un 'dejar ver', a través de los cuales el ente al que refiere el enunciado viene a la presencia y es descubierto de cierta manera. Este significado pretende recoger el sentido originario del *lógos* como *apóphansis*, tal como éste queda documentado en la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*, y constituye el significado primario del término, en la medida en que apunta a dar cuenta del aspecto funcional básico en la estructura del enunciado, al cual quedan referidos todos los demás. En correspondencia con la orientación intencionalista de su concepción del enunciado, Heidegger enfatiza fuertemente el hecho de que lo descubierto por el enunciado es el ente mismo en un cierto modo de ser, y no una determinada instancia semática que medie entre el enunciado y el ente al que éste refiere, esto es, un cierto "sentido" (*Sinn*).[4]

4. Esto no quiere decir, sin embargo, que Heidegger elimine, sin más, la noción de 'sentido' en su concepción del origen del enunciado predicativo y sus presupuestos en el nivel de la experiencia antepredicativa. Más bien ocurre que reinterpreta la noción de sentido, de modo tal que ésta no aparece ya vinculada a la mediación de contenidos semánticos, según el modelo más habitual en las concepciones de corte intensionalista, sino queda caracterizada, más bien, en términos del "horizonte de proyección" a partir del cual algo resulta comprensible *como algo* (para esta nueva noción formal de 'sentido', cf. *SZ* § 32 p. 151: "Sentido (*Sinn*) es el 'hacia donde' (*das Woraufhin*) del proyecto (*Entwurf*), constituido por 'tener previo' (*Vorhabe*), 'ver previo' (*Vorsicht*) y 'concebir previo' (*Vorgirff*), a partir del cual (*aus dem her*) algo resulta comprensible (*verständlich*) como algo"; véase también § 65 p. 324: "Sentido significa el 'hacia donde' del proyecto primario, a partir del cual algo puede ser concebido en su posibilidad como aquello que es"). Como acertadamente hace notar Dahlstrom (1994) p. 277 s., esta noción de sentido, que se puede denominar "horizontal", resulta aplicable de modo analógico –es decir, con las modificaciones del caso– en cada uno de los tres niveles de derivación que Heidegger tiene en vista con la tríada 'comprender'-'interpretación'-'enunciado'. Así, en el nivel del 'comprender', 'sentido' alude al proyecto de ser en el cual el

Así, por ejemplo, el enunciado 'el martillo es muy pesado' –expresado, se entiende, en el contexto del trato práctico-operativo con dicho ente– descubre, deja ver *al martillo mismo*, y ello en una peculiar modalidad de su 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*). Esto es así incluso allí donde el enunciado es pronunciado en ausencia del ente particular al que refiere, pues tampoco en ese caso lo mentado es algo así como una mera representación, ni mucho menos un simple estado psíquico de quien produce el enunciado, a través del cual éste se representara dicho ente. Como explica Heidegger posteriormente en el § 44, el enunciar declarativo constituye un modo de ser del *Dasein* por referencia *a la cosa misma* (*Sein zum seienden Ding selbst*) (cf. p. 217 s.), y no un ser por referencia a "representaciones" o "imágenes" de las cosas. Esta concepción fuertemente antirrepresentacionalista es solidaria con la caracterización de la verdad proposicional, en el mismo § 44, en términos de la noción de 'descubrimiento' (*Entdeckung*) y del 'ser descubridor' (*entdeckend-sein*) del enunciado, el cual se funda, como es sabido, en un 'ser descubridor' más originario, que es propio del *Dasein*, en cuanto caracterizado por el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*). En virtud de su orientación básica de corte intencionalista, la introducción de la noción de 'mostración indicativa' (*Aufzeigung*) en el § 33, en conexión con la caracterización del enunciado, apunta ya claramente en dirección de la posterior reinterpretación de la concepción tradicional de la verdad proposicional como *adaequatio* en términos de la noción de descubrimiento, tal como ésta es llevada a cabo en el § 44.

2) Desde el punto de vista de su estructura interna, 'enunciado' significa, en cambio, 'predicación' (*Prädikation*), en el sentido preciso de la 'determinación' (*Bestimmung*) predicativa. En la enunciación declarativa *se determina* (*wird bestimmt*) el sujeto por medio de un predicado. Pero, como Heidegger enfatiza, no es el fenómeno de la determinación el que da cuenta de la posibilidad de la mostración indicativa como tal, sino que, viceversa, tal modo de determinación sólo es posible en el contexto del acto de mostración indicativa, pues toda predicación es lo que es sólo en tanto mostración indicativa. Esto quiere decir que la segunda significación del término 'enunciado' se funda en la primera (cf. § 33 p. 155). En concordancia con la orientación básica de su concepción del enunciado, Heidegger intenta, pues, ofrecer una interpretación *inten-*

Dasein se comprende a sí mismo y, con ello, también al ente intramundano de cierta manera, a partir del esbozo de sus propias posibilidades de ser. En esta primera aplicación (= 'sentido' 1), el 'sentido' no tiene todavía la estructura del 'como' sino, más bien, la del 'para' (*Um-zu*) (*pace* Dahlstrom p. 277, quien habla de *tres* niveles estructurales del 'como'). En el nivel de la 'interpretación', con su estructura del 'como' hermenéutico, 'sentido' remite a la correspondiente interpretación (preontológica) del ser del ente por parte del *Dasein*, a través del modo de acceso propio del trato práctico-operativo, por ejemplo, al emplearlo *como* martillo, vehículo, etc., y hacerlo así accesible en (su peculiar modo de) 'ser a la mano' (= 'sentido' 2). Por último, en el nivel del 'enunciado', 'sentido' remite al hecho de que en la determinación predicativa el predicado provee el respecto desde el cual se comprende el ser del sujeto del enunciado, es decir, en la predicación 'x es y' se comprende 'x' en su 'ser y' (= 'sentido' 3). En mi opinión, la remisión de Heidegger a los momentos estructurales del 'tener previo', el 'ver previo' y el 'concebir previo' en la caracterización formal de la noción de sentido del § 32 –la cual está inserta, por lo demás, en el análisis de la 'interpretación'– confirma la corrección de la línea interpretativa sugerida por Dahlstrom, ya que también dichos momentos estructurales se encuentran presentes, de modo analógico, en cada uno de los tres niveles de derivación correspondientes a la tríada 'comprender'-'interpretación'-'enunciado'. Para este punto véase p. 100 ss.

cionalista de la noción de determinación, que la libere del carácter predominantemente logicista que adquiere en las concepciones tradicionales en torno a la estructura del juicio predicativo. Para ello, llama la atención sobre el hecho de que, lejos de instituir como tal la posibilidad del descubrimiento del ente, el 'determinar', más bien, la presupone. Visto desde la perspectiva de la génesis del enunciado predicativo, el determinar característico de la predicación bajo la forma S-P tiene lugar siempre ya sobre la base de lo que, en el marco del tratamiento de la verdad en el § 44, Heidegger denomina el 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente: el enunciado no funda dicho 'estado de descubierto', sino que declara (*sagt aus*), muestra indicativamente (*zeigt auf*), deja ver (*läßt sehen*) el ente en su 'estado de descubierto' (cf. § 44 p. 218). Sobre la base de un previo estar descubierto y manifiesto el ente de cierta manera, por ejemplo, un martillo en cuanto demasiado pesado (*vgr.* para la tarea que se pretende realizar con él), la determinación predicativa en la que se constituye el enunciado tiene lugar en la forma de un acto expreso de *limitación direccional* del 'ver' hacia aquello que así se muestra, esto es, hacia el martillo, para hacer así patente de modo expreso lo que se muestra en su correspondiente determinación (*in seiner Bestimmtheit*), esto es, en el caso del martillo, en su 'ser demasiado pesado' (cf. § 33 p. 155). En tal sentido, el determinar predicativo tiene lugar, en primera instancia, sobre la base de la ejecución de un cierto paso atrás (*einen Schritt zurück*) respecto de lo ya manifiesto como tal, esto es, del martillo que se revela como demasiado pesado. Dicho paso atrás tiene lugar a través de la posición del sujeto (*Subjektsetzung*) del enunciado, en virtud de la cual se focaliza primero reductivamente el ver hacia el ente mismo que es objeto de referencia del enunciado (*i. e.* el martillo), bajo cancelación transitoria de todo otro momento o aspecto relevable de ese ente, para luego dejar ver dicho ente en su correspondiente determinación (*i. e.* el 'ser pesado'), mediante la ejecución activa del "destape" (*Entblendung*) de dicha determinación, que había sido previamente cancelada junto con los demás momentos vinculados al ente en cuestión.[5] En tal sentido, tanto la posición del sujeto del enunciado como la posición del predicado (*Prädikatsetzung*), conjuntamente con el añadido sintético del uno al otro (*Hinzusetzung*), aparecen, desde el punto de vista funcional, como esencialmente "apofánticas", en el sentido estricto del término, en la medida en que quedan insertas desde el comienzo en el contexto del acto intencional de mostración indicativa (cf. § 33 p. 155). El determinar predicativo resulta así reinterpretado en términos solidarios con una concepción radicalmente intencionalista del enunciado, que busca dar cuenta tanto del aspecto analítico como del aspecto sintético presentes en la estructura de la articulación predicativa, y ello en términos de la función esencialmente apofántica que desempeña el enunciado como un todo.

3) 'Enunciado' significa también, por último, 'comunicación' o, en un sentido más afín a lo que tiene en vista Heidegger, 'participación comunicativa', esto es: *Mitteilung*, término cuya significación Heidegger reconstruye interpretativamente como *Mit-teilung*, con el objeto de hacer destacar así el valor etimológico-semántico de sus com-

5. Cf. § 33 p. 155: "la posición del sujeto (*Subjektsetzung*) tapa (*blendet ab*) el ente en dirección de «el martillo <que está> ahí» (*auf «der Hammer da»*), para dejar ver lo manifiesto (*das Offenbare*) *en* su determinable determinación (*in seiner bestimmbaren Bestimmtheit*), a través del <correspondiente> destape (*Entblendung*)".

ponentes. Esta tercera significación, que está directamente vinculada a las dos anteriores, apunta a la función esencialmente comunicativa del enunciado, tal como éste funciona de hecho en su empleo efectivo dentro del contexto real-pragmático propio del uso habitual del lenguaje. También en la interpretación de la función comunicativa del enunciado Heidegger enfatiza fuertemente el aspecto intencionalista, siguiendo así la orientación básica de todo el tratamiento llevado a cabo en el § 33. Leída de este modo, la función comunicativa del enunciado se funda en su función apofántico-determinante, y puede ser caracterizada entonces como un 'dejar ver conjuntamente' aquello que es indicativamente mostrado en el modo de la determinación predicativa (*Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten*) (cf. § 33 p. 155). El 'dejar ver conjuntamente' hace posible el 'compartir' (*teilen*) 'con' (*mit*) los otros el 'ser por referencia a lo mostrado indicativamente', en tanto modo peculiar del 'ser en el mundo', más concretamente, en aquel 'mundo' a partir del cual hace frente lo mostrado indicativamente en el enunciado (cf. p. 155). En su carácter de 'participación comunicativa' (*Mitteilung*), el enunciado presupone, pues, siempre ya no sólo el 'ser en el mundo' como tal, sino también –más específicamente– el 'ser con' (*Mitsein*) los otros como estructura ontológica del *Dasein*, en tanto 'ser en el mundo'. En tanto 'ser en el mundo', el *Dasein* es siempre ya un 'co-existir' (*Mitdasein*) de y con los otros.[6] El enunciado predicativo, tal como funciona de modo inmediato en el contexto real-pragmático de uso propio del lenguaje habitual, constituye un modo peculiar de ser por referencia al ente intramundano, en el *Dasein* compartido con los otros.

Ahora bien, por su propia estructura, a la 'participación comunicativa' (*Mit-teilung*) pertenece el momento de lo que Heidegger denomina el 'estado de declarado' (*Ausgesprochenheit*), en virtud del cual en y a través del enunciado tiene lugar un modo nuevo y derivado de comparecer el ente indicativamente mostrado en él: en el enunciado el ente mismo comparece, como tal, en un nuevo y peculiar modo, incluso con independencia de su mostración originaria en la experiencia directa e inmediata con él, y ello a pesar de que es precisamenente en tal mostración del ente en la experiencia antepredicativa donde se halla la fuente originaria de significación de la cual procede y a la cual remite, en definitiva, el enunciado mismo. Tal comparecencia del ente en el modo del 'estado de declarado', a través de la 'participación comunicativa' facilitada por el enunciado, alberga en sí una ambivalencia estructural: por un lado, constituye un modo nuevo de mostración y comparecencia, en el cual se tiene un cierto acceso al ente mismo, incluso y sobre todo allí, donde éste no está presente y accesible de modo directo en la cercanía; pero, por otro lado, dicho modo de comparecencia puede, en virtud de su carácter derivativo y fundado, constituir, a la vez, la ocasión para un modo de acceso meramente sucedáneo, sustitutivo de la experiencia originaria con el ente mismo, que, como tal, lleve tendencialmente a dejar de lado dicha experiencia originaria y produzca, en esa misma medida, un peculiar ocultamiento, por vía de encubrimiento y distorsión, del mismo ente al que, a la vez, facilita el acceso. En el § 33 Heidegger da cuenta de ambos aspectos expresamente. Por un

6. Para el análisis del 'ser con' (*Mitsein*) como momento constitutivo de la estructura ontológica del *Dasein* en tanto 'ser en el mundo', véase *SZ* § 26, donde Heidegger intenta mostrar de qué modo el *Dasein* es siempre ya, y con igual originalidad, también 'co-existir' (*Mitdasein*) de y con los otros. Para una discusión más amplia de estos aspectos, en conexión con la tematización del problema del 'sí mismo' del *Dasein*, véase Estudio 10 esp. p. 97 ss.

lado, Heidegger enfatiza el hecho de que a través de la nueva forma de comparecencia en el 'estado de declarado', facilitada por el enunciado en tanto 'participación comunicativa', tiene lugar una *expansión* del círculo del mutuo compartir lo que se manifiesta al ver: lo declarado puede ser sucesivamente vuelto a declarar y así transmitido a los otros, en un circuito de comunicabilidad potencialmente cada vez más amplio.[7] Este aspecto constituye, en sí mismo, una virtualidad positiva del acceso al ente facilitado por la 'participación comunicativa', a través del enunciado.[8] Pero, por otro lado, Heidegger señala también de modo expreso que en dicha potencialidad expansiva anida, al mismo tiempo, la tendencia a un creciente encubrimiento de lo indicativamente mostrado en el enunciado, y ello justamente a través del "saber de oídas" (*Hörensagen*) al que da lugar el proceso de reproducción y transmisión sucesiva de lo dicho (cf. § 33 p. 155).[9]

7. Cf. § 33 p. 155: "Lo declarado en el enunciado (*das Ausgesagte*), en tanto comunicado, puede ser «compartido» (*«geteilt»*) por los otros con el que declara enunciativamente (*mit dem Aussagenden*), sin que ellos mismos tengan el ente indicativamente mostrado y <predicativamente> determinado (*das aufgezeigte und bestimmte Seiende*) al alcance de la mano y de la vista (*in greif- und sichtbarer Nähe*). Lo declarado en el enunciado puede ser «vuelto a decir» (*in greif- und sichtbarer Nähe*). El entorno (*Umkreis*) del compartir viendo unos con otros (*das sehende Miteinanderteilen*) se expande". Para el concepto de 'participación comunicativa' (*Mit-teilung*) en *SZ* y su conexión estructural con el 'ser con', véase von Herrmann (2004) p. 170 ss. Acertadamente enfatiza von Herrmann el hecho de que en la reconstrucción heideggeriana la noción de comunicación, entendida como 'participación comunicativa', no remite al intercambio de información sobre la base de un (supuesto) 'transporte' de representaciones, sino, más bien, al fenómeno del 'compartir la comprensión' (*Teilung des Verständnisses*) en el marco del compartido 'ser junto' (*Sein-bei*) al ente intramundano. Véase von Herrmann p. 170-172. Aquí va implicada también una crítica radical a los modelos habituales para la explicación del fenómeno de la comunicación, basados en el esquema del flujo de información entre emisor y receptor del mensaje, en la medida en que dicho modo de enfocar el problema justamente no permite hacer justicia al papel fundante del 'ser junto' y, en definitiva, del 'ser en el mundo', como condición de posibilidad de todo posible modo compartido del 'ser por referencia al ente', en el enunciar y el hablar sobre él.

8. En relación con la noción de 'compartir' aquí introducida es importante remitir a los desarrollos contenidos en la lección del semestre de invierno de 1928-1929, publicada en 1996 con el título "Einleitung in die Philosophie" (cf. *EPh*). En el marco de un análisis dedicado a la conexión entre verdad y ser, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que lo que en este texto denomina el 'compartir en la verdad' (*Sichteilen in Wahrheit*) es un rasgo constitutivo básico de la 'existencia compartida' (*Miteinandersein*), característica del *Dasein* mismo, en tanto 'co-existir' (*Mitdasein*) de y con los otros. Como la verdad misma, tal 'compartir en la verdad' no surge por primera vez, para Heidegger, en el ámbito de la enunciación predicativa, sino que se da de modo originario ya en el ámbito de la experiencia antepredicativa, más concretamente, ya en el acceso práctico-operativo al ente y el mundo. Pero, tal como la verdad misma, también el 'compartir en la verdad' encuentra un modo derivado de realización en y a través de la enunciación y la comunicación lingüística. Para este tratamiento de la 'existencia compartida' y el 'compartir en la verdad', véase *EPh* §§ 13-14.

9. Heidegger enfatiza que tal "saber de oídas", a pesar de su tendencia intrínseca a la propagación creciente y la independización respecto del contexto originario de experiencia al que remite lo comunicado, constituye todavía un modo del 'ser en el mundo' en el cual el *Dasein* es por referencia a lo dicho y oído como tal. Por consecuencia, ni siquiera aquí se aplica el modelo explicativo que da cuenta de la enunciación predicativa en términos de la afirmación de lo que sería un "sentido

Este segundo aspecto, que, a través de la noción de 'habladuría' (*Gerede*), se conecta estructuralmente con el existenciario de la 'caída' (*Verfallen*),[10] adquiere nuevamente un peculiar relieve en el marco del tratamiento de la verdad en el § 44 de *SZ*, cuya sección b) está dedicada en su mayor parte a la discusión del punto (cf. p. 223-225). Heidegger explica allí que el enunciar –que, como tal, constituye él mismo un

---

transportado de un lado a otro, dotado de validez o vigencia" (*ein herumgereichter geltender Sinn*) (cf. § 33 p. 155). De modo en principio sorprendente, Heidegger introduce en este contexto una crítica de las teorías del juicio que, en la línea iniciada por Lotze, se orientan a partir del fenómeno expresado por medio de la noción de "validez" (*Geltung*), al que consideran como originario e irreductible (*als nicht weiter zurückführbares "Urphänomen"*) (cf. § 33 p. 155 s.). Heidegger distingue tres significados diferentes de la noción de "validez", que, a su juicio, suelen aparecer confundidos o, al menos, no claramente distinguidos en el desarrollo de tales concepciones, a saber: "validez" como modo de existencia de lo ideal, "validez" como objetividad o validez objetiva, y "validez" como carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) o universalmente válido (*Allgemeingültigkeit*). La vinculación de esta crítica a la posición derivada de Lotze con la tematización de la función comunicativa del enunciado en el contexto real-pragmático del uso habitual del lenguaje se comprende mejor cuando se repara en el carácter verificacionista y antirrepresentacionalista de la concepción de Heidegger en torno al significado y la verdad del enunciado predicativo, carácter en virtud del cual rechaza todo intento de dar cuenta de la estructura y la función de la enunciación por referencia a la presencia de contenidos ideales o representacionales, como intermediarios entre el enunciado mismo y el objeto al que el enunciado remite. Este aspecto de la posición de Heidegger se muestra con especial claridad en el marco del tratamiento de la verdad en el § 44 de *SZ*, donde señala expresamente que la distinción entre lo real y lo ideal, más concretamente, entre el acto judicativo (*Urteilsvollzug*) y el contenido judicativo (*Urteilsgehalt*), tal como aparece en concepciones en la línea de Husserl y de Lotze, no sólo no permite aclarar la estructura de la verdad como adecuación, sino que, más bien, la enturbia irremediablemente (cf. § 44 p. 216 ss.). En el mucho más amplio tratamiento del problema llevado a cabo en los §§ 6-10 de *Logik* queda claro que Heidegger considera la orientación ontológicamente dualista documentada en las concepciones de Husserl y Lotze como una vía que conduce a un callejón sin salida, en la medida en que desemboca en el problema nunca resuelto de la conexión o, dicho en términos de Platón, de la participación (*méthexis*) de lo real y lo ideal. Para el examen de las concepciones de Lotze y Husserl, véase esp. *Logik* § 9. Para la crítica a Husserl en el tratamiento de *Logik* y su conexión con el § 44 de *SZ*, véase Gethmann (1989) p. 104-111. Una buena presentación de la historia temprana de la recepción heideggeriana de las concepciones de inspiración neokantianas orientadas a partir de la noción de "validez" se encuentra en la amplia e informativa investigación de García Gainza (1997), quien considera, sobre todo, el modo en que Heidegger recibe el pensamiento de autores como Rickert y Lask así como el de Husserl (cf. esp. cap. I). En concordancia con una línea de interpretación ampliamente aceptada, García Gainza muestra con acierto la notoria importancia del pensamiento de Lask en la gestación de la posición heideggeriana y expone con bastante detalle su concepción general. Sorprendentemente, en cambio, la autora no aborda de modo directo la concepción de Lotze, concepción que, como se sabe, es el punto de referencia al que remite constantemente el propio Lask, y a la cual Heidegger dedica importantes párrafos en el texto de *Logik* antes citado. Para la importancia de las concepciones de la verdad como "validez" y, en particular, para la concepción de Lotze, véase Dahlstrom (1994) p. 38-52. Para un intento de reconstrucción del modo en que Heidegger interpreta y critica las concepciones intensionalistas del juicio derivadas, de modo directo o indirecto, de la "lógica de la validez" (*Geltungslogik*) lotziana, tal como éstas fueron desarrolladas en el neokantismo de Baden y la fenomenología de Husserl, véase Estudio 7.

10. En el tratamiento de la 'habladuría' (*Gerede*) en el § 35 Heidegger retoma expresamente las conexiones básicas establecidas en el examen del enunciado como 'participación comunicativa'

modo derivado de la interpretación– trae consigo ya un primer distanciamiento respecto de la experiencia originaria que articula y expresa. Como se verá, tal distanciamiento tiene el carácter de una nivelación del plexo referencial en que se mueve el acceso inmediato al ente, en particular, a través del trato práctico-operativo. Este distanciamiento se consolida luego, en un segundo paso, a través de la función esencialmente comunicativa de la enunciación como tal. El enunciado, explica Heidegger, participa comunicativamente el ente en el 'cómo' de su 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*), de modo tal que el 'estado de descubierto' del ente al que remite el enunciado queda, por así decir, conservado y cristalizado en el enunciado mismo. El 'estado de descubierto' del ente se vuelve así disponible: puede ser expresado, asumido y vuelto a expresar a través de mera transmisión verbal, con creciente distancia e independencia respecto del contexto originario de experiencia en el que tiene lugar la manifestación misma del ente como tal (cf. § 44 p. 223 s). En y a través del mero recibir y comunicar lo declarado en el enunciado, el *Dasein* se mantiene todavía en un cierto ser por referencia al ente mismo mentado en el enunciado, lo cual, paradójicamente, lo lleva tendencialmente a eximirse de la necesidad de ponerse a sí mismo en experiencia originaria frente a dicho ente (cf. p. 224). Aquí tiene su lugar de origen el peculiar fenómeno del 'sumergirse en lo dicho', que está en correspondencia estructural con los existenciarios del 'uno' (*Man*) y la 'caída'. En el § 44 Heidegger va tan lejos como para ver aquí también el origen último de la característica inversión de la dirección originaria del 'ser en la verdad' (*In-der-Wahrheit-sein*) del *Dasein*, que queda documentada de manera ejemplar en los intentos filosóficos de tematización del fenómeno de la verdad, orientados tradicionalmente a partir de la representación de la verdad misma como una propiedad del enunciado: al pasar al primer plano el enunciado, con sus correspondientes fenómenos de 'acreditación' (*Ausweisung*) y 'verificación' (*Bewährung*), como si en ellos residiera el fenómeno originario de la verdad, y al quedar así desplazado al trasfondo el 'estado de descubierto' del ente como tal, queda también relegado al trasfondo el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del *Dasein* mismo, y la verdad queda reducida entonces a una (pretendida) "correspondencia" entre diferentes entes intramundanos, dados 'ante los ojos' (*vorhanden*), esto es, entre el enunciado y su "objeto" (p. 224 s.). En esta tendencia, anclada en la propia estructura ontológica del enunciado en tanto 'participación comunicativa', reside, pues, la razón última que explica el hecho de que en la tematización del fenómeno de la verdad, tal como la documenta la tradición filosófica, lo último en el orden de la fundamentación ontológico-existenciaria (*vgr.* la verdad como concordancia del enunciado y su objeto)

(*Mit-teilung*) en el § 33. Véase esp. § 35 p. 168 s., donde se remite a los fenómenos del 'compartir comunicativo' (*mit-teilen*) y de la consecuente nivelación producida por la vía de la sucesiva transmisión comunicativa desligada de la experiencia originaria a la que remite el enunciado (*auf dem Wege des Weiter- und Nachredens*). Algo análogo vale para el caso de la comunicación escrita, en conexión con la cual Heidegger introduce en este contexto el concepto de lo que, siguiendo a J. Gaos y J. E. Rivera, podría llamarse la 'escribiduría' (*Geschreibe*). Como es sabido, en el modelo desarrollado en *SZ* hay estrechas conexiones sistemáticas entre los existenciarios del 'habla' (*Rede*) y la 'caída' (*Verfallen*), pero sin que ambos se identifiquen ni que el segundo desplace al primero en el curso del análisis, como se ha supuesto a veces erróneamente. Para la inserción sistemática del análisis del 'habla' y su cooriginariedad con los existenciarios del 'encontrarse' (*Befindlichkeit*) y el 'comprender' (*Verstehen*), véase von Herrmann (2004) p. 102-129; para la relación entre 'habla' y 'caída', en conexión con el fenómeno de la 'comunicación', véase esp. p. 152 ss., 198 ss.

pase por ser lo primero e inmediato (cf. p 225). El primado óntico-fáctico de la verdad proposicional, incluso y sobre todo, en la elucidación filosófica del fenómeno de la verdad, recibe de este modo un fundamento necesario en la propia estructura de ser del enunciado, en tanto 'participación comunicativa', y, en definitiva, en la estructura de ser del *Dasein* mismo, en tanto 'ser en el mundo' y caracterizado, como tal, por los existenciarios del 'uno' y la 'caída'.

Sobre la base de este análisis de las tres significaciones del término 'enunciado', Heidegger formula una definición que caracteriza de modo formal-funcional el enunciado por referencia a las tres significaciones así distinguidas. Según esto, el enunciado es una mostración indicativa que participa comunicativamente en el modo de la determinación predicativa. En la formulación literal de Heidegger: el enunciado es una "mostración indicativa de carácter determinante y comunicativo [*mitteilend bestimmende Aufzeigung*]" (cf. § 33 p. 156). La fórmula es expresamente introducida como una *definición* (*Definition*), lo que indica que Heidegger considera todos los elementos contenidos en ella como esenciales para la estructura ontológica del enunciado predicativo. Esto implica que, a su juicio, sólo una concepción que incorpore *al mismo tiempo* los aspectos referidos al carácter intencional-referencial, a la estructura lógico-semántica y a la función comunicativa del enunciado, tal como éste opera de hecho en el contexto real-pragmático del uso habitual del lenguaje, está en condiciones de dar cuenta, de modo fenomenológicamente adecuado, de la constitución ontológica del enunciado como tal, sin los estrechamientos producidos por aquellos enfoques de orientación logicista, que, centrados en la estructura lógico-semántica, tienden a relegar al trasfondo los aspectos vinculados con el carácter intencional-referencial y, sobre todo, con la función pragmático-comunicacional del enunciado, como si se tratara de meros sobreañadidos de los cuales puede darse cuenta de uno u otro modo, en definitiva, por referencia a la estructura lógico-semántica del enunciado como tal. De hecho, Heidegger enfatiza, en más de una ocasión, que el enunciado declarativo típico que la lógica y la gramática toman habitualmente por objeto de estudio no puede verse, en rigor, más que como una suerte de constructo teórico que se obtiene por vía de reducción y abstracción, esto es, al desligar definitivamente de su contexto real-pragmático originario al enunciado concreto, tal como éste opera en el uso habitual del lenguaje, en el marco del acceso inmediato al mundo y el ente a través del trato práctico-operativo.[11] Como en muchos otros aspectos centrales del modelo teórico desarrollado en *SZ*, también aquí desarrolla Heidegger una estrategia argumentativa de orientación fuertemente holística, en la cual se parte de un plexo fenoménico total, dado ya de antemano en su plena concreción significativa, para obtener luego derivativamente a partir de allí aquellos aspectos, momentos o configuraciones que en los enfoques habituales de carácter analítico-elementarizante ocupan, inversamente, el primer plano de la atención, y pasan así por ser instancias básicas, a partir de las cuales se intenta posteriormente dar cuenta de la constitución de configuraciones más complejas. En el caso concreto del análisis del enunciado

11. Véanse al respecto las observaciones en *SZ* § 33 p. 158 s. y *Logik* § 12 p. 159-161, insertas en el marco de la crítica a la habitual concepción del enunciado como una síntesis de representaciones, que Heidegger retrotrae, en su origen, a la orientación básica de la ontología tradicional a partir del 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*).

predicativo, tal estrategia argumentativa implica partir del plexo total de significatividad en el cual se mueve siempre ya todo acceso inmediato (preteórico) al ente y al mundo, para mostrar cómo se puede dar cuenta, a partir de allí, del origen, la estructura y la función del enunciado como tal. A tal fin apunta, precisamente, la estrategia de derivación que adquiere expresión en la secuencia 'comprender'-'interpretación'-'enunciado'.

3. El enunciado como modo derivado de la interpretación

El principio metódico básico, de acuerdo con el cual sólo a partir del plexo total de la significatividad es posible dar cuenta del origen y la función del enunciado, mientras que, viceversa, dicho plexo total de significatividad no puede ser nunca hecho accesible a partir de la suma o composición de enunciados particulares, es de central importancia para comprender la orientación básica del análisis heideggeriano del enunciado en el § 33 de *SZ*, el cual viene inmediatamente preparado por el tratamiento del comprender y la interpretación en los §§ 31 y 32, respectivamente.

Lo que Heidegger lleva a cabo en el caso del enunciado, sin embargo, no debe verse sino como una especificación concreta de un principio metódico más general, inmediatamente conectado con la orientación básica de carácter fuertemente holístico que es propia de todo el modelo desarrollado en *SZ* para dar cuenta de la posibilidad del acceso al ente y el mundo por parte del *Dasein*. Tal orientación básica se advierte de modo especialmente claro en el análisis del ser del 'mundo' y del ente intramundano desarrollado en los §§ 14-18 de *SZ*. Una de las premisas metódicas básicas de las que parte dicho análisis establece que un adecuado acceso fenomenológico a la totalidad de la significatividad constitutiva del "mundo", como tal, no puede garantizarse sino contrarrestando en el plano de la reflexión metódica la tendencia, anclada en el propio ser del *Dasein*, a concebir el 'mundo' como una totalidad de cosas, en términos propios de la ontología de la *Vorhandenheit*. Como señala expresamente, si bien al 'mundo', como tal, sólo puede accederse fenomenológicamente en un peculiar modo de la *intentio obliqua*, más concretamente, a través de una cierta tematización del ente intramundano, no menos cierto es que dicho acceso, si ha de ser fenomenológicamente adecuado, deberá cuidarse muy bien de concebir al mundo como una simple totalidad de entes, concebidos, a su vez, de modo acrítico como meras "cosas", según el modelo de la ontología de la *Vorhandenheit*. Por el contrario, a juicio de Heidegger, ni el mundo es una mera suma de "cosas" ni de "hechos" o "estados de cosas", ni tampoco el ente intramundano tiene primariamente el modo de ser propio del 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*): el mundo es, más bien, el plexo total de la significatividad (*Bedeutsamkeit*), dentro del cual únicamente el ente intramundano puede desplegar su genuino ser, en el sentido específico del 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*).[12] En tal sentido, el mundo mismo tiene una cierta prioridad ontológica respecto del ente intramundano, pues éste sólo puede ser lo que es *en* y *a partir* del plexo total de referencialidad del mundo. Por lo demás, y en correspondencia con esta misma orientación básica, el ente meramente presente 'ante los ojos' (*vorhanden*), corre-

12. Para un análisis detallado de estas conexiones, en particular, con referencia a los aspectos metódicos del análisis heideggeriano del mundo, véase Estudio 3.

lato estructural del acceso teórico, ente al que la ontología tradicional había considerado como ontológicamente primario, aparece ahora, en el marco de este enfoque de orientación básicamente holística, como el producto final de una compleja modificación reductiva a partir del ente 'a la mano' (*zuhanden*), que provee el correlato estructural del acceso práctico-operativo, como forma básica y primaria de acceso al ente y al mundo. En la medida en que el propio acceso a través del conocer teórico (*Erkennen*), en tanto modificación deficiente del 'ser en' propio del 'ser en el mundo', comporta ya necesariamente una cierta 'desmundización del mundo' (*Entweltlichung der Welt*) (cf. *SZ* § 14 p. 65), en esa misma medida el ente meramente 'ante los ojos', que provee el correlato intencional de dicho tipo de acceso, a pesar de presuponer necesariamente ya el plexo total de referencialidad significativa constitutivo del mundo, tiende, más bien, a encubrir su inserción en dicho plexo de referencialidad y, con ello, a presentar de modo desperfilado al mundo mismo. Esto que explica que la orientación metódica a partir de dicho ente tienda, más bien, a bloquear que a facilitar el acceso al fenómeno del mundo como tal: el plexo total de la referencialidad y la significatividad constitutivo del mundo no puede hacerse adecuadamente accesible a partir del ente intramundano, cuando se considera a éste precisamente en aquella modificación reductiva en la cual se presenta como tendencialmente desligado de dicho plexo total de referencialidad y significatividad.[13] Por el contrario, es a partir del plexo total de las referencias significativas del mundo como puede hacerse fenome-

13. En este sentido, señala Heidegger que si se parte de aquel modo de presentación del ente intramundano en el cual éste aparece tendencialmente como privado de significación, entonces necesariamente quedará vedado el acceso tanto al ser mismo del ente intramundano como, *a fortiori*, al ser del mundo, en tanto plexo total de la significatividad como tal. Véase al respecto la clara formulación del punto en el marco de la crítica al concepto cartesiano de mundo en *SZ* § 21 p. 99: "Pero por este camino (*sc.* el punto de partida cartesiano en la *res extensa* y las cualidades primarias, como determinaciones matemáticas), y dejando por un momento de lado el problema del mundo, ¿resulta alcanzable ontológicamente el ser de lo que hace frente de modo inmediato dentro del mundo (*das innerweltlich zunächst Begegnende*)? Con la cosidad material [*materielle Dinglichkeit*] ¿no se presupone de modo no declarado <ya> un <determinado> ser – el constante 'ser ante los ojos' propio de la cosa (*ständige Dingvorhandenheit*)–, el cual no obtiene complementación ontológica alguna por el hecho de proveer adicionalmente al ente de predicados valorativos (*Wertprädikate*), a tal punto que esos caracteres valorativos (*Wertcharaktere*) son, más bien, los que quedan, ellos mismos, <reducidos a> determinaciones ónticas (*ontische Bestimmtheiten*) de un ente que tiene el modo de ser de la cosa (*die Seinsart des Dinges*)? El añadido de predicados valorativos no puede proporcionar, en lo más mínimo, información nueva sobre el ser de los bienes (*Güter*), *sino que presupone nuevamente para ellos el modo de ser del puro 'ser ante los ojos'* (...) ¿Qué quiere decir entonces ontológicamente el ser de los valores (*Werte*) (...)? ¿Qué significa este «inherir» (*«Haften»*) en las cosas <propio> de los valores? Mientras estas determinaciones permanezcan en la oscuridad, la reconstrucción de la 'cosa de uso' (*Gebrauchsding*) a partir de la 'cosa natural' (*Naturding*) es un emprendimiento ontológicamente dudoso, y esto aun sin considerar la tergiversación de la problemática, en su base misma. ¿Y no requiere tal reconstrucción de la 'cosa de uso', primeramente "despellejada" (*"abgehäuteten"*), siempre ya la *mirada previa y positiva hacia el fenómeno cuya totalidad debe ser restituida en la reconstrucción*?". La última referencia a la necesidad de que la reconstrucción se oriente como tal a partir de un previo dirigir la mirada hacia la *totalidad* (*Ganzheit*) del fenómeno a reconstruir (*i.e.* el mundo como tal) enfatiza el carácter holístico de la orientación metódica defendida por Heidegger. Por lo demás, de la prioridad ontológica del mundo como plexo total de significación respecto del ente intramundano se sigue la

nológicamente accesible el ente intramundano, incluso en aquellos modos de presentación que corresponden a modificaciones reductivas de su modalidad originaria de venida a la presencia dentro del mundo.

En la medida en que el análisis del origen del enunciado en el § 33 de *SZ* toma la forma de un intento de reconducción de la estructura predicativa a sus presupuestos, en el nivel correspondiente al acceso antepredicativo al ente y el mundo, en la interpretación y el comprender, y en la medida en que dicho acceso antepredicativo, en su forma básica y fundante, tiene la forma de una familiaridad comprensivo-proyectiva con el mundo como un todo, así como con su propio 'ser en el mundo', por parte del *Dasein*, en esa misma medida puede decirse entonces que el análisis del origen del enunciado predicativo en el § 33 se inserta de lleno en la estrategia metódica básica que caracteriza el modelo general desarrollado en *SZ*. En efecto, uno de los objetivos fundamentales del intento de reconducción de la estructura del enunciado a sus orígenes en el ámbito de la experiencia antepredicativa consiste, justamente, en poner de manifiesto de qué modo el enunciado, como modo de ser por referencia al ente, presupone siempre ya la apertura del mundo a través del acceso antepredicativo. En este sentido, es el mundo, abierto siempre ya de antemano, el que presta sustento al enunciado, el cual sólo puede desplegar su potencialidad significativa dentro del plexo total de referencialidad y significatividad constitutivo del mundo mismo, mientras que al mundo como tal no es posible acceder por medio del enunciado, ya que para Heidegger, a diferencia de concepciones en la línea del Wittgenstein del *Tractatus*, el mundo no se deja reducir simplemente al conjunto de los "hechos" o "estados de cosas" que proveen el correlato ontológico de los enunciados que cuentan como verdaderos.[14]

La estructura de la argumentación desarrollada en el § 33, con su remisión directa al tratamiento de la interpretación y el comprender en los §§ 32 y 31, respectivamente, refleja claramente este objetivo básico, que apunta a la puesta de manifiesto de la apertura del mundo como condición de posibilidad del enunciado en su significatividad. Veamos ahora de modo muy resumido los pasos fundamentales del argumento desarrollado por Heidegger La argumentación puede ser reconstruida en tres pasos.

---

prioridad metódica de la orientación holística a partir del mundo no sólo para el caso de la tematización ontológica de las "cosas" consideradas como 'ante los ojos', sino también para la de las así llamadas "cosas dotadas de valor" (*wertbehaftete Dinge*) o, dicho en la terminología más precisa introducida en *SZ*, para los entes 'a la mano' (*zuhanden*). De hecho, el análisis del ente intramundano como 'a la mano' en los §§ 15-18 de *SZ* se lleva a cabo sobre la base de la orientación básica a partir del fenómeno del mundo, en la medida en que se trata precisamente de dar cuenta del ser del ente intramundano, en cuanto *intramundano*.

14. Para una crítica del concepto de mundo del Wittgenstein del *Tractatus* desde una perspectiva heideggeriana, véase Carpio (1995) p. 210 ss. Para un intento de mediación entre la concepción del mundo en *SZ* y en el *Tractatus*, a través de una reconstrucción pragmático-trascendentalista de la concepción de Wittgenstein que lo aproxima a Heidegger, véase Rentsch (1985) esp. p. 181-220. En contraste con este intento de mediación, que hace valer sólo para el caso específico de Wittgenstein, Rentsch enfatiza también la tendencia a pasar por alto (*das Überspringen*) el fenómeno del mundo, tal como es avistado por Heidegger, en importantes autores de la tradición analítica poswittgensteiniana, en particular, en G. Ryle y, de otro modo, también en la concepción operacionalista elaborada por P. Lorenzen y W. Kamlah, véase Rentsch p. 78-94.

1) En un primer paso, Heidegger intenta mostrar que el enunciado delata, por así decir, en su estructura su procedencia a partir de la interpretación y el comprender, en la medida en que involucra o presupone los mismos momentos estructurales que la interpretación, los cuales, a su vez, sólo son posibles sobre la base del comprender existenciario. Más concretamente, Heidegger muestra que el enunciado, tal como la interpretación que subyace a él, presupone a) un cierto 'tener previo' (*Vorhabe*), b) un cierto 'ver previo' (*Vorsicht*) y c) un cierto 'pre-concebir' o 'concebir previo' (*Vorgriff*), y muestra también que dichos momentos estructurales deben verse como modificaciones derivativas de los momentos análogos presentes en el nivel de la interpretación como tal. Heidegger parte aquí de un ejemplo de enunciado del tipo 'el martillo es muy pesado', con el fin de mostrar de qué tipo son las modificaciones de la interpretación, guiada por el 'ver en torno' propio del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' (*die umsichtige Auslegung*), que hacen posible el enunciado en su ejecución concreta.

El objetivo del análisis consiste en mostrar cómo el modo de tenencia del ente en uno y otro comportamiento respecto de él sufre una cierta modificación, la cual implica una correspondiente modificación de su modo de venir a la presencia. Heidegger compara, pues, el modo en que hace frente un martillo en tanto 'muy pesado', en el nivel antepredicativo de la interpretación que 've en torno', por un lado, y el modo en que hace frente ese mismo ente en y a través del enunciado 'el martillo es muy pesado', por el otro, y ello con referencia a los tres momentos estructurales antes mencionados. Así, a) respecto del 'tener previo', en el nivel de la interpretación que 've en torno', el ente disponible en tal 'tener previo', esto es, el martillo está primariamente 'a la mano' como útil (*Zeug*). Más precisamente, el martillo hace frente como 'a la mano' en tanto aquello 'con lo cual' se trata y opera de tal o cual modo (*das zuhandene Womit des Zutunhabens*). Como muestra el análisis del ente intramundano y de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18, una de las características esenciales de este modo de venir a la presencia el ente intramundano, como 'a la mano' para el trato práctico-operativo, reside en la no tematicidad, entendida ésta como un rasgo fenoménico positivo en la constitución ontológica de lo 'a la mano', en cuanto 'a la mano'.[15] En cambio, al ser tomado como 'objeto' (*Gegenstand*) del enunciado, dicho 'con lo cual' (*Womit*), presente en tanto 'a la mano' en y a través del trato práctico operativo se vuelve 'tema' de la determinación predicativa, esto es, se convierte en un 'aquello acerca de lo cual' (*Worüber*) para la mostración indicativa llevada a cabo por medio del enunciado (cf. § 33 p. 158). En este pasaje del 'con lo cual' atemático del trato práctico-operativo al 'acerca de lo cual' temático de la determinación predicativa, el 'tener previo' ha sufrido una peculiar transformación (*Umschlag*), puesto que en y a

15. Cf. *SZ* § 15 p. 69: "Lo 'a la mano' (*Das Zuhandene*) no se aprehende, en general (*überhaupt*), de modo teórico (*theoretisch erfaßt*), ni es como tal temático (*thematisch*), en el modo del 'ver en torno' (*umsichtig*), para el 'ver en torno' (*Umsicht*). Lo peculiar de lo <que es> inmediatamente (*zunächst*) 'a la mano' es retirarse, por así decir, en su 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*), precisamente para ser propiamente 'a la mano' (*zuhanden*)". Esto implica que en su modo originario de tenencia, en el trato práctico-operativo no impedido con él, lo propio del ente 'a la mano' reside precisamente en el permanecer, por así decir, atemáticamente inserto en el plexo de referencialidad en el que se mueve dicho trato práctico-operativo, es decir, sin destacar a partir de tal plexo de referencialidad.

través el enunciado el ente del caso, esto es, el martillo, ya no hace frente como el útil 'a la mano' del trato práctico-operativo.[16] Pero esta modificación sólo es posible, en la medida en que, antes de toda articulación predicativa, el ente en cuestión se encuentra ya en un cierto 'tener previo' interpretativamente articulado, y ello sobre la base de la apertura originaria facilitada por el comprender existenciario: el enunciado requiere siempre ya un precedente 'tener previo' de lo que, en general, se encuentra abierto dentro el espacio de comprensión esbozado por el comprender proyectivo (cf. § 33 p. 157). En tal sentido, explica Heidegger, el enunciado, como comportamiento respecto del ente, no se da, por así decir, en estado de "flotación libre" (*freischwebend*), sino que sólo es posible sobre la base de lo ya abierto en el comprender y

16. Esta transición del 'con lo cual' (*Womit*) del trato práctico-operativo al 'acerca de lo cual' (*Worüber*) del enunciado está en correspondencia con la transición del útil (*Zeug*) como ente 'a la mano', tal como aparece en el trato práctico-operativo guiado por el 'ver en torno' (*Umsicht*), al ente meramente 'ante los ojos' (*vorhanden*) o 'cosa' (*Ding*), tal como aparece al puro 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*). Heidegger tematiza esta última transición en el marco del famoso análisis del § 16 de *SZ*, y la retoma, desde la perspectiva correspondiente a los modos del 'ver' que iluminan el trato práctico-operativo y el acceso teórico-contemplativo, en los §§ 31-32 (cf. p. 144 s. y 148 s., respectivamente; véase también *Logik* § 12 p. 145 ss.). Ahora bien, como lo muestra claramente el análisis del § 16, Heidegger no opera aquí con un modelo simple de estructura bipolar, que opusiera, sin más, el útil y la cosa, junto con los correspondientes modos del ver de los que el uno y la otra proveen los correlatos intencionales. Por el contrario, tiene en vista un modelo transicional más complejo, como lo muestra ya el hecho de que introduce también la noción de 'útil-cosa' (cf. § 16 p. 73: *Zeugding*), que corresponde al útil en sentido, por así decir, residual, en cuanto aparece tendencialmente reducido al estatuto de una mera cosa. Heidegger apela a esta noción para dar cuenta del carácter del útil que, a través de los modos deficientes de la 'llamatividad' (*Auffälligkeit*), la 'impertinencia' (*Aufdringlichkeit*) y la 'insistencia' (*Aufsässigkeit*), hace frente destacando y emergiendo del plexo referencial en el que queda normalmente inserto, y dentro del cual se sustrae a la captación temática en tanto útil, cuando, en el marco del trato práctico-operativo no impedido, despliega propiamente su 'ser a la mano' en cuanto útil (cf. § 16 p. 73 ss.). El 'útil-cosa' es, pues, el útil que, en virtud de un impedimento de la referencialidad en que se mueve el trato práctico-operativo, viene a la presencia de un modo nuevo, en la medida en que destaca como inadecuado, de una u otra manera, para aquello de que se ocupa dicho trato. Bajo tales condiciones, el útil es, en cierto modo, temáticamente aprendido, y ello de manera tal que viene a la presencia lo que hay de puramente 'ante los ojos' en el útil. Sin embargo, no se trata aquí todavía del puro ver teórico que se dirige algo como meramente 'ante los ojos', sino que el ver tiene aquí todavía la forma propia del 'ver en torno', aunque en una modalidad diferente y deficiente de realización (cf. p. 74: "Los modos de la llamatividad, la impertinencia y la insistencia tienen la función de poner de manifiesto el carácter de 'ser ante los ojos' (*Charakter der Vorhandenheit*) en lo que es 'a la mano' (*am Zuhandenen*). Pero aquí todavía no se *considera* (*betrachtet*) solamente lo 'a la mano' ni se lo mira como embobado (*begafft*). El 'ser ante los ojos' que <aquí> se anuncia está todavía ligado (*gebunden*) al 'ser a la mano' del útil. Éste aún no se oculta tras el velo de las meras cosas. El útil se vuelve «*mero trasto*» («*Zeug*»), en el sentido de aquello que uno quisiera sacarse de encima. Pero en tal tendencia al rechazo lo 'a la mano' sigue mostrándose como 'a la mano', en su inamovible 'ser ante los ojos' (*in seiner unentwegten Vorhandenheit*)". Del mismo modo, tampoco en el caso del enunciado opera Heidegger con un modelo bipolar, que opusiera simplemente la interpretación, tal como acontece en el nivel antepredicativo, por un lado, y el enunciado declarativo de carácter puramente teórico-descriptivo, por el otro. Por el contrario, Heidegger aclara expresamente que el enunciado de tipo puramente descriptivo-declarativo, tal como lo considera habitualmente la lógica, ha de verse, desde la perspectiva de la función concreta del enunciar en

descubierto en el 'ver en torno': el enunciado como comportamiento respecto del ente presupone, pues, siempre ya el 'ser en el mundo'.[17]

Por su parte, b) una modificación análoga a la anterior tiene lugar también respecto del momento estructural del 'ver previo'. Así como el aspecto referido al 'tener previo' da cuenta, en primera instancia, del origen del sujeto del enunciado, el aspecto referido al 'ver previo' y su modificación característica en el enunciado apunta a explicar el origen del predicado por medio del cual se lleva a cabo la determinación predicativa como tal. En el enunciado va involucrado un cierto 'ver previo', en la medida en que en la posición del sujeto *como sujeto de determinación* (*im bestimmenden Ansetzen*) va ya coimplicado un dirigir la mirada, dotado de una cierta orientación aspectual, hacia aquello que ha de declararse de dicho sujeto (*eine ausgerichtete Hinblicknahme auf das Auszusagende*). Aquel aspecto en dirección del cual (*Woraufhin*), justamente en virtud de dicha orientación aspectual, es enfocado el ente del caso asume, en el acto concreto de determinación (*im Bestimmungsvollzug*), la función de lo determinante, esto es, la función del predicado. El relevamiento de dicho aspecto, contenido inicialmente de modo no expreso en el ente mismo al que apunta el enunciado, es obra de un 'ver previo', situado todavía en el plano de la experiencia

---

su contexto real-pragmático habitual, más bien, como un caso límite (cf. *SZ* § 33 p. 209: *Grenzfälle*; véase también *Logik* § 12 b) p. 158), y remite expresamente a la existencia de niveles intermedios de derivación, en los cuales se sitúan aquellos enunciados que articulan, de modo más específico, el tipo de interpretación que subyace al trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' (cf. § 33 p. 209; véase también la referencia expresa a la existencia de múltiples niveles intermedios de derivación en *Logik* § 12 b) p. 153-160). Es interesante el hecho de que en el § 33 de *SZ* Heidegger ofrezca como ejemplos de enunciados situados en dichos niveles intermedios casos que corresponden evidentemente al nivel de la presentación del útil en los modos deficientes, es decir, como mero 'útil-cosa'. Cf. p 157: "el martillo es demasiado pesado (*zu schwer*)", "demasiado pesado (*zu schwer*)" y "¡el otro martillo!"; véase también el ejemplo paralelo en *Logik* § 12 b) p. 157: "la tiza está demasiado arenosa (*zu sandig*)", con la expresa aclaración de que se trata de un caso de impedimento del trato práctico-operativo habitual, en este caso, en la escritura. Para una interpretación en esta línea del ejemplo de la tiza, véase Figal (1988) p. 60. Figal señala con acierto que el tratamiento de Heidegger apunta aquí a lo que en la terminología de J. Searle corresponde al aspecto ilocucionario del acto de habla de la enunciación: Heidegger toma en cuenta no sólo la estructura del enunciado, sino también –y fundamentalmente– las circunstancias que motivan, en general, su producción, y atiende también al modo en que la enunciación retroactúa, a su vez, sobre la relación que en cada caso se mantiene respecto de aquello a lo que el enunciado remite. A la luz de estas conexiones, se advierte la importancia sistemática del nivel intermedio de transición señalizado por la introducción de la noción de 'útil-cosa', en el modelo de derivación esbozado por Heidegger. Lamentablemente, dicha importancia no siempre ha sido, a mi juicio, suficientemente reconocida por los intérpretes.

17. Cf. § 33 p. 156 s.: "El mostrar indicativamente (*das Aufzeigen*) propio del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo abierto ya en el comprender o descubierto en el ver en torno (*das im Verstehen schon Erschlossene bzw. umsichtig Entdekcte*). El enunciado no es un comportamiento flotante en el vacío (*kein freischwebendes Verhalten*), que pudiera desde sí mismo (*von sich aus*) abrir primariamente el ente, sino que se sostiene siempre ya sobre la base del 'ser en el mundo'. En conexión con este punto Heidegger remite al tratamiento del conocer como modo derivado del 'ser en el mundo' en el § 13 de *SZ*, el cual apunta a poner de manifiesto la dependencia análoga del conocer respecto de la apertura originaria del mundo en el modo primero e inmediato del 'ser en' propio del trato práctico-operativo.

antepredicativa con el ente (cf. § 33 p. 157). Tal relevamiento expresivo es obra de la interpretación, en cuanto ésta constituye la articulación expresa de lo abierto originariamente en el comprender: es a través de la interpretación como aquello comprendido por referencia a su 'para qué' (*Um-zu*) en el comprender existenciario, tal como éste se realiza en concreto en el 'ver en torno' propio del trato práctico-operativo, resulta analíticamente desplegado en su articulación significativa y, con ello, comprendido de modo expreso, en términos de la estructura hermenéutica nuclear del 'algo como algo' (*Etwas als Etwas*) (cf. § 32 p. 149).[18] Este tipo de articulación comprensivo-interpretativa es previa a todo enunciado que pueda, a su vez, articular lingüísticamente lo abierto a través de ella, y está, por lo mismo, presupuesta siempre ya en todo acto de determinación predicativa. La estrategia de Heidegger en este punto, cuya importancia sistemática resulta central, consiste, como se ve, en retrotraer al plano de la experiencia antepredicativa el origen de la estructura S-P, en tanto caracterizada por la presencia conjunta de un momento sintético y un momento analítico. Como lo había hecho ya Husserl en su análisis del origen del enunciado predicativo en *EU*,[19] también Heidegger se esfuerza por mostrar que la articulación analítico-sintética reflejada en la estructura S-P viene precedida por una articulación análoga en el plano de la experiencia antepredicativa, la cual constituye su condición de posibilidad, en la medida en que provee aquella preestructuración a partir

18. La asociación que establece Heidegger entre el 'comprender' (*Verstehen*) y la 'interpretación' (*Auslegung*) es tan estrecha que, en rigor, se puede considerar a ambos como las dos caras de un mismo fenómeno, a saber: como el aspecto anticipativo-proyectivo y el aspecto analítico-hermenéutico, respectivamente, de la comprensión que ilumina inmediatamente el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano'. Desde este punto de vista, se entiende por qué Heidegger evita una tajante separación entre ambos y declara: "En ella (*sc.* la interpretación) el comprender se apropia comprensivamente (*verstehend*) de lo por él comprendido (*sein Verstandenes*). En la interpretación el comprender no llega a ser una cosa diferente, sino él mismo" (cf. *SZ* § 32 p.148). Con todo, hay para Heidegger un primado del momento anticipativo-proyectivo, ya que es la interpretación la que se funda en el comprender, y no viceversa: no hay despliegue interpretativo del ente en términos de la estructura del 'algo como algo' sin previo esbozo anticipativo-proyectivo de su ser 'para' (cf. § 32 p. 148, 150). Ya en la explicación de la relación entre el comprender y la interpretación en el § 32 Heidegger anticipa claramente el modelo de tres niveles de derivación que provee la matriz básica de su posterior análisis del enunciado. Concretamente, Heidegger distingue aquí tres tipos de articulación comprensiva, según el siguiente esquema:

1. comprender:	'algo para... (acción)'
2. interpretación:	'algo como algo (para...)'
3. enunciado:	'algo como algo (propiedad)'.

Desde el punto de vista del modelo de derivación total que tiene en vista Heidegger, sobre todo, si se tiene en cuenta el problema de la relación entre el acceso teórico y el acceso práctico al ente, este esquema podría no expresar en toda su complejidad las conexiones aquí subyacentes. Para una propuesta diferente de reconstrucción del esquema introducido por Heidegger, véase Estudio 1 p. 33, nota 23.

19. Para el análisis husserliano del origen del enunciado predicativo, a partir de las preestructuraciones constituidas a través de la 'explicitación' del objeto en el nivel de la receptividad sensible, véase *EU* esp. §§ 24 y 50. Para una reconstrucción del argumento desarrollado por Husserl en esos parágrafos, véase Vigo (2000).

de la cual la articulación predicativa resulta posible como tal. Tal como ocurre también en el caso de Husserl, lo que Heidegger tiene en vista aquí como explicación del origen de la articulación predicativa es un esquema de derivación que comprende tres momentos diferentes. Según dicho esquema de derivación, a partir de una cierta unidad original, dada en el plano de la experiencia antepredicativa, se pasa finalmente, a través del despliegue analítico-sintético de su contenido ya en la propia experiencia antepredicativa, a su articulación determinante a través de la predicación, la cual reproduce, ahora de modo expreso, el despliegue analítico-sintético del objeto llevado a cabo previamente, de modo no expreso, en la propia experiencia antepredicativa, y ello justamente a través del acto de la determinación predicativa como tal.[20] Uno de

20. Si se compara estructuralmente la posición de Heidegger con la de Husserl en este punto puede comprobarse fácilmente la presencia de importantes elementos de continuidad funcional en el diseño de ambas teorías y, a la vez, también de diferencias notorias de orientación y de acentuación en aspectos importantes de contenido. El esquema básico de derivación en tres momentos es, fundamentalmente, el mismo en ambos autores. En atención a los momentos distinguidos, dicho esquema puede formularse aproximadamente como sigue: 1) experiencia unitaria en el nivel antepredicativo; 2) articulación analítico-sintética del contenido de dicha experiencia unitaria ya en el nivel antepredicativo, aunque de carácter todavía no expreso, y 3) articulación analítico-sintética por vía de determinación predicativa, la cual reproduce, ahora de modo expreso, la articulación presente de modo latente o implícito en el plano de la experiencia antepredicativa (para una caracterización más precisa de los tres niveles de constitución en Husserl, véase Walton [1996] p. 287). Las diferencias centrales entre las concepciones de ambos autores conciernen al modo de concebir los dos niveles de la experiencia antepredicativa aludidos en los pasos 1) y 2) del esquema. En particular, la diferencia decisiva concierne a la orientación mucho más decididamente holística y contextualista que Heidegger imprime a su concepción de la experiencia antepredicativa, la cual queda enmarcada en una concepción más amplia de la trascendencia del *Dasein* en tanto 'ser en el mundo'. Esto se advierte, sobre todo, en la radical diferencia entre las posiciones de Husserl y Heidegger, a la hora de caracterizar el tipo de acceso antepredicativo correspondiente al nivel de experiencia que da contenido al paso 1) en el esquema de derivación de tres pasos: mientras que Husserl parte aquí de la llamada "aprehensión simple" (*schlichte Erfassung*) o bien "consideración simple" (*schlichte Betrachtung*) de un objeto individual, dado a través de la mera percepción (por ejemplo, el simple acto de escuchar meramente un tono que se prolonga a lo largo de un cierto tiempo) (cf. EU §§ 22-23), Heidegger parte, en cambio, de la apertura del plexo total de la significación del mundo en el comprender existenciario, como condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente como útil 'a la mano', en el marco del acceso al ente y al mundo a través del trato práctico-operativo, iluminado por su característico 'ver en torno' (*Umsicht*), el cual no es reductible, sin más, a ninguna forma del puro 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*) de carácter meramente teórico (cf. SZ § 31). Esto implica una diferencia sustancial en el modo de concebir el *terminus a quo* de los correspondientes procesos de derivación y constitución en ambos filósofos: en la medida en que se orienta a partir de un modo derivativo y fundado del 'ver' y, con ello, también a partir de un modo derivativo y fundado de la venida a la presencia del ente, el análisis husserliano pasa por alto en su mismo punto de partida, a juicio de Heidegger, toda una dimensión previa de la experiencia antepredicativa, la cual es más fundamental y originaria que aquella correspondiente al nivel del mero "ver" perceptivo, en la medida en que abre el espacio de comprensión dentro del cual éste resulta como tal posible, al modo de un comportamiento fundado y derivativo respecto del ente, siempre ya "visto" y "comprendido" en el trato práctico-operativo iluminado por el 'ver en torno'. Aunque en el marco de su tratamiento de la génesis de las formas lógicas en EU el propio Husserl reconoce la importancia sistemática de la cuestión referida al acceso antepredicativo a la totalidad del mundo en tanto mundo de la vida

los aspectos centrales de la concepción de Heidegger reside en el hecho de que en dicho proceso de articulación y explicitación el resultado final, a pesar de su carácter sintético, no puede verse ya como idéntico, sin más, a la experiencia unitaria original, dada en el punto de partida: con el carácter expreso de la síntesis predicativa el ente aparece, por cierto, en una nueva forma de objetividad o, como diría más bien Heidegger, hace frente en un nuevo modo de presencia; pero no menos cierto es que, de ese modo, dicho ente queda, por vía de tematización objetivante, desligado en buena medida del contexto primario de experiencia en el cual tiene lugar su manifestación originaria. El acceso al ente por vía de su tematización y objetivación comporta necesariamente, a juicio de Heidegger, un componente de descontextualización individualizante o, si se prefiere, de individuación descontextualizante y, con ello, también un cierto empobrecimiento significativo de lo que se hace accesible de ese modo.[21] En este sentido, la secuencia derivativa 'comprender'-'interpretación'-'enun-

---

(*Lebenswelt*) y, desde este perspectiva, caracteriza incluso la apofántica en términos de una "lógica del mundo" (*Weltlogik*) (cf. EU esp. §§ 7-10), lo cierto es que en el análisis concreto del origen de la forma nuclear del enunciado predicativo dicho componente tendencialmente holístico y contextualista presente en la concepción general de Husserl no produce, a juicio de Heidegger, mayores efectos, en la medida en que Husserl recae allí de hecho en una concepción tendencialmente elementarizante de la experiencia antepredicativa, que busca orientación a partir de fenómenos que, desde la perspectiva de Heidegger mismo, deben verse, más bien, como el resultado depurado de una serie de reducciones abstractivas. La misma diferencia esencial se refleja en el modo de concebir la experiencia antepredicativa correpondiente al paso 2) del esquema de derivación: mientras Husserl busca aquí la requerida articulación analítico-sintética de carácter no expreso en la transición que va de la "aprehensión simple" del objeto a su "consideración explicitante" (*explizierende Betrachtung*) o bien "explicitación" (*Explikation*), que sigue la línea del horizonte *interno* del objeto dado en la percepción (cf. EU § 24), Heidegger caracteriza, en cambio, la interpretación (*Auslegung*) como un despliegue analítico-sintético del proyecto esbozado en el comprender, el cual "viene", por así decir, al "objeto" desde el previo esbozo del plexo total de significación del mundo, previamente abierto como tal, y lo comprende así través de un cierto esbozo de posibilidades por referencia a dicho *background* total de significatividad, en el cual, en tanto "comprendido", dicho "objeto" precisamente queda inserto (cf. SZ § 31). El comprender viene así a su "objeto" primariamente, por así decir, desde *fuera*, y este venir "desde fuera" – es decir, desde el plexo total de la significatividad constitutivo del mundo – está presupuesto siempre ya como su condición de posibilidad en toda articulación interpretativa bajo la forma del 'algo como algo' (cf. SZ § 32). Esto vale también para el caso particular del mero relevamiento analítico-descriptivo de los momentos constitutivos del "objeto" siguiendo la línea de su "horizonte interno", en la medida en que dicho relevamiento no es sino un modo peculiar de concreción de la articulación interpretativa, que corresponde, según Heidegger, más bien una suerte de caso límite dentro de un peculiar tipo de modificación reductiva de su modalidad básica y originaria. Para una excelente reconstrucción de la conexión estructural entre juicio y horizonticidad en Husserl, que permite también mitigar, en alguna medida, el alcance de la crítica heideggeriana, véase Walton (2004).

21. El riesgo aquí involucrado de pérdida de contacto con la dimensión originaria de experiencia a la que apunta el enunciado resulta especialmente alto, allí donde el enunciado pretende cumplir su función comunicativa en el contexto del discurso filosófico-fenomenológico. En tal dirección apunta la advertencia de Heidegger acerca del riesgo de degradación que conlleva consigo todo concepto y enunciado ontológico, por el mero hecho de ser comunicado. Cf. SZ § 7 C p. 36: "Todo concepto (*Begriff*) y proposición (*Satz*) fenomenológico, originariamente obtenido, está, en tanto enunciado comunicado (*als mitgeteilte Aussage*) <expuesto> a la posibilidad de la degeneración

ciado', a partir de la cual se orienta el análisis desarrollado en el § 33 de *SZ*, apunta también, a través de su peculiar carácter de irreversibilidad, a subrayar el hecho de que a partir del mero enunciado, considerado, por así decir, en estado de "flotación libre", no resulta posible reobtener la experiencia originaria articulada y comunicada en él. Esta constatación no concierne, como tal, tan sólo al plano de la reconstrucción filosófica metódicamente orientada, sino que remite, mucho antes de eso, también a un elemental hecho de experiencia, correspondiente al ámbito de la propia actitud "natural" o "prefilosófica". A partir de ella se comprende mejor también el hecho de que la posibilidad fáctica del proceso de comunicación, apropiación y nueva comunicación del enunciado en estado de "flotación libre", lejos de poner en cuestión la procedencia originaria del enunciado a partir de la experiencia antepredicativa, más bien la documenta, y la confirma de modo indirecto, a través del carácter defectivo del tipo de experiencia del ente posibilitado por dicho proceso. El análisis heideggeriano de la estructura y las características del proceso de comunicación socialmente mediada resulta, pues, solidario con la orientación general del análisis del § 33, tal como aparece delineada en la secuencia derivativa 'comprender'-'interpretación'-'enunciado'.[22]

Por último, c) el enunciado comporta también un cierto 'pre-concebir' o 'concebir previo' (*Vorgriff*), en la medida en que, como participación comunicativa determinante en el modo de la determinación predicativa (*bestimmende Mitteilung*), todo enunciado involucra una articulación significativa (*bedeutungsmäßige Artikulation*) de

---

(*Entartung*). Se transmite en una comprensión vacía, pierde el arraigo al suelo (*Bodenständigkeit*) y se convierte en una tesis flotante en el vacío (*freischwebende These*). La posibilidad del esclerosamiento (*Verhärtung*) y la inasibilidad (*Ungriffigkeit*) de lo originariamente «asible» («*Griffigen*») anida (*liegt*) en el trabajo concreto de la fenomenología misma". Sin embargo, como ya se dijo, la tendencia a la caída en la 'habladuría' (*Gerede*) no queda limitada al plano del discurso filosófico, sino que, como posibilidad, caracteriza estructuralmente a toda enunciación y toda comunicación, es decir, también en el nivel correspondiente al uso habitual del lenguaje en la actitud prefilosófica. En tal sentido, el análisis heideggeriano del enunciado con su énfasis en el carácter derivativo y tendencialmente ocultante del acceso al ente que éste facilita apunta también a enfatizar el motivo del predominio de la 'habladuría', como momento estructuralmente conectado con el existenciario de la 'caída'. Como me hace notar el profesor Jean Grondin, resulta muy instructivo en este sentido el hecho de que en el tratamiento del 'habla' (*Rede*) en el § 34 de *SZ*, inmediatamente a continuación del análisis del enunciado, Heidegger enfatice el carácter fundante de los momentos estructurales del 'callar' (*Schweigen*) y el 'oír' (*Hören*), como condiciones posibilitantes del discurso, en tanto articulación significativa de la comprensibilidad. Para una lúcida discusión del análisis del 'habla' en el § 34, con especial atención al carácter derivativo del discurso enunciativo, véase ahora Thérien (1998) esp. p. 305-315. Véase también Fernández Ugarte (2004).

22. A la luz de este aspecto se advierte otra importante diferencia de énfasis respecto de la posición de Husserl: mientras que en su explicación de la génesis del enunciado predicativo Husserl hace caer el énfasis en el aspecto vinculado con la constitución de formas nuevas y más ricas de objetividad, a través de los modos de síntesis propios de la espontaneidad intelectiva, Heidegger, en cambio, sin dejar de intentar hacer justicia al carácter nuevo e irreductible de las formas de articulación temática posibilitadas por la determinación predicativa, tiende a enfatizar, más bien, el progresivo empobrecimiento significativo que tiene lugar en las formas derivativas y fundadas de acceso al ente. Esta diferencia se relaciona, por supuesto, de modo directo con la ya observada diferencia entre ambos autores a la hora de concebir el *terminus a quo* de los correspondientes procesos de constitución y derivación. Véase nota 20.

aquello que es mostrado indicativamente a través de él, la cual se mueve necesariamente en el ámbito de un determinado aparato de conceptualización (*Begrifflichkeit*). Los ejemplos ponen de manifiesto lo que Heidegger tiene aquí en vista. Una y la misma experiencia en el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' puede articularse predicativamente de modos diversos, desde el punto de vista del aparato formal-conceptual puesto en juego en cada caso. Así, por ejemplo, los enunciados 'el martillo es pesado' (*der Hammer ist schwer*), 'el peso pertenece al martillo' (*die Schwere kommt dem Hammer zu*) y 'el martillo tiene la propiedad del peso' (*der Hammer hat die Eigenschaft der Schwere*) articulan una y la misma experiencia en el nivel antepredicativo, pero lo hacen por medio del recurso a diferentes posibilidades de conceptualización (cf. § 33 p. 157). Cada una de esas posibilidades de articulación conceptualizadora expresa en el plano de la determinación predicativa se funda, a su vez, en una correspondiente articulación comprensivo-interpretativa no expresa, llevada a cabo ya en el nivel de la experiencia antepredicativa, de modo tal que la decisión por una determinada conceptualización en el nivel de la articulación predicativa viene, de algún modo, prefigurada y determinada en su rango de posibilidades por la correspondiente articulación comprensivo-interpretativa, en el plano del acceso antepredicativo al ente.[23] Una razón básica por la cual suele pasar inadvertido el hecho de que en todo acto de determinación predicativa subyace siempre ya la decisión por

23. Aunque Heidegger no es explícito al respecto, no es necesario suponer aquí una correspondencia "uno a uno" entre las posibilidades de la conceptualización en el nivel de la articulación expresa vía determinación predicativa, por un lado, y las correspondientes preestructuraciones dadas en el nivel de la articulación comprensivo-interpretativa, por el otro. Basta con suponer la existencia de una relación más laxa, en virtud de la cual la articulación antepredicativa provee tan sólo preestructuraciones que admiten, a su vez, diferentes posibilidades de reconfiguración, a través de actos de articulación expresa vía determinación predicativa, dentro de un cierto rango limitado de posibilidades. Resulta instructiva aquí la referencia a la posición de Husserl, quien asume expresamente un modelo explicativo de las relaciones entre la articulación antepredicativa y la articulación predicativa en la línea sugerida. Esto se advierte con especial claridad a partir del modo en que Husserl trata en *EU* la transición desde el nivel de las "situaciones objetivas" (*Sachlagen*), constituidas en el nivel de la receptividad, al nivel de los "estados de cosas" (*Sachverhalte*), como correlatos intencionales específicos de los enunciados predicativos: una y la misma "situación objetiva", por ejemplo, la que corresponde a la relación entre un todo *A* y su parte o momento *b*, puede ser articulada predicativamente tanto desde *A* como desde *b*, y dar así origen, al menos, a dos "estados de cosas" diferentes, constituidos a partir de y referidos materialmente a la misma "situación objetiva". Así, podemos decir respecto de la relación entre *A* y *b* tanto '*A* es (tiene) *b*' como '*b* está presente en (pertenece a) *A*', respectivamente. El hecho de que ambos enunciados y los correspondientes "estados de cosas" queden referidos a una y la misma "situación objetiva" muestra que, como materia del nivel superior de objetividad correspondiente a los "estados de cosas", ésta alberga virtualidades que permiten diferentes posibilidades de reconfiguración a través de la articulación predicativa. Pero, al mismo tiempo, resulta evidente que el rango de dichas posibilidades de reconfiguración es limitado, en la medida en que una y la misma "situación objetiva" no puede ser asumida como materia indiferentemente en cualquier "estado de cosas", lo cual equivale a decir que uno y el mismo contenido intuitivo no puede hacer verdaderos, sin más, cualesquiera enunciados predicativos referidos a él. Para el tratamiento husserliano de la transición de las "situaciones objetivas" a los "estados de cosas", véase *EU* § 59 p. 286 s. Véase también la discusión en Vigo (2000).

una determinada conceptualización de lo indicativamente mostrado en el enunciado reside, a juicio de Heidegger, en la dependencia estructural del enunciado concreto respecto del lenguaje que lo posibilita, considerado como un todo. Todo enunciado presupone siempre ya la totalidad de un lenguaje, que no sólo traza un arco de posibilidades, ampliamente flexible, pero no ilimitado, a lo que puede ser articulado dentro de él, sino que alberga siempre ya en sí un determinado aparato de conceptualización (cf. § 33 p. 157): las posibilidades de conceptualización vienen ya sugeridas y delineadas, de algún modo, a través del entramado de dispositivos expresivos puestos a disposición por el lenguaje en el cual queda inserto el enunciado, el cual no representa, desde este punto de vista, sino la realización concreta de una de las múltiples posibilidades que pone a disposición el lenguaje como tal. La apertura de nuevas posibilidades de expresión y conceptualización, por ejemplo, a través de la formación de nuevos "conceptos", debe verse pues, desde esta perspectiva, como un nuevo modo de explotar las propias virtualidades latentes siempre ya en el aparato de conceptualización puesto a disposición de antemano por un lenguaje concreto, históricamente constituido, el cual articula, a su vez, de modo peculiar, los diferentes modos en que comparece en el ente en el ámbito de la experiencia antepredicativa, tal como ésta se realiza en sus diferentes formas y en sus diferentes concreciones históricamente determinadas.[24]

2) Mostrada de este modo la presencia de los tres componentes estructurales del 'tener previo', el 'ver previo' y el 'concebir previo' como fundamentos existenciarios del enunciado, en tanto modo derivado de la interpretación, el segundo momento en la argumentación desarrollada por Heidegger en el § 33 de *SZ* apunta a poner de

24. Respecto del carácter precedente del aparato de conceptualización puesto a disposición por el lenguaje de la experiencia ordinaria, véase también la observación de Heidegger sobre el modo en que las ciencias forjan y someten a revisión sus 'conceptos fundamentales' (*Grundbegriffe*) en el marco de la discusión del primado ontológico de la pregunta por el ser en el § 3 de *SZ*, donde enfatiza fuertemente las presuposiciones precientíficas y, en general, preteóricas de la formación científica de conceptos (cf. p. 9). En la misma dirección apunta también, esta vez para el caso de la propia filosofía, la famosa observación según la cual la tarea propia de la filosofía misma consiste, en definitiva, en la recuperación de la fuerza de las palabras más elementales en las que el *Dasein* se ha expresado originariamente a sí mismo, en contra de la tendencia niveladora y distorsionadora que trae necesariamente consigo su caída en el 'estado de expresado', constitutivo de la comprensión vulgar, propia del sentido común. Cf. *SZ* § 44 b) p. 220: "sin embargo, la ocupación propia de la filosofía (*das Geschäft der Philosophie*) es preservar la *fuerza de las palabras más elementales* (*Kraft der elementarsten Worte*) en las que el *Dasein* se expresa, <impidiendo> que sean niveladas por el entendimiento común a la incomprensibilidad (*Unverständlichkeit*), la cual opera, a su vez, como fuente de seudoproblemas (*Scheinprobleme*)". El motivo que presenta al lenguaje como fuente de virtualidades interpretativo-comprensivas para la apropiación del ente, y como esencialmente signado por la historicidad, está, sin duda, apenas esbozado en *SZ*, pero va ya claramente implicado en la concepción del 'ser en el mundo' y el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) como caracterizados por la historicidad (*Geschichtlichkeit*) (cf. *SZ* §§ 74-75). Es, en cambio, en el marco del desarrollo de la concepción de la llamada 'historia del ser' (*Seinsgeschichte*), ya en el período de la *Kehre*, donde dicho motivo adquiere cada vez más protagonismo y pasa al primer plano de la consideración. Para estas conexiones, sobre todo, con referencia a los desarrollos propios del pensamiento de la *Kehre*, véase la buena discusión en Vattimo (1963) p. 132-177.

manifiesto el carácter derivado y fundado de la estructura nuclear de articulación que hace posible la determinación predicativa como tal. Heidegger identifica tal estructura nuclear de articulación con lo que denomina el 'como' apofántico (*das apophantische Als*), por oposición al 'como' existenciario-hermenéutico (*das existenzial-hermeneutische Als*) propio de la interpretación y al 'para' (*Um-zu*) que expresa la articulación anticipativo-proyectiva primaria, correspondiente al comprender existenciario (cf § 33 p. 158). El objetivo de este paso de la argumentación reside en el intento de poner de manifiesto de qué modo la posibilidad concreta de ejecución del enunciado viene dada por una cierta modificación del modo de tenencia del ente facilitado por la interpretación asociada al 'ver en torno'. Por lo mismo, el punto compromete de modo directo la concepción de Heidegger en torno a las relaciones entre los modos del 'ver' que iluminan, respectivamente, el acceso práctico-operativo y el acceso teórico-contemplativo al mundo y al ente, con la radical inversión de la representación tradicional de las relaciones entre teoría y *prâxis* que dicha concepción comporta.[25]

25. Es importante advertir que el énfasis heideggeriano sobre el carácter derivativo de la articulación predicativa no debe ser leído como si implicara, sin más, la adhesión a una concepción de la experiencia antepredicativa como una experiencia no lingüísticamente mediada, en un sentido lo suficientemente amplio del término, que alude a la presencia de mediación *discursiva*. Contra esta suposición hablan claramente algunos motivos centrales dentro del esbozo sistemático de *SZ*. En primer lugar está el hecho de que Heidegger concibe el 'habla' (*Rede*), que constituye la condición de posibilidad y el fundamento del lenguaje (*Sprache*), como un momento constitutivo, e igualmente originario (*gleichursprünglich*) que el 'comprender' (*Verstehen*) y el 'encontrarse' o la 'disposicionalidad afectiva' (*Befindlichkeit*), dentro de la estructura del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) (cf. *SZ* § 34 p. 161). Esto implica que el 'habla' debe considerarse, al igual que el 'comprender', como anterior a la 'interpretación' (*Auslegung*) y, con mayor razón, al 'enunciado' (*Aussage*), en el orden de fundamentación. A esto se añade el hecho de que, a través del énfasis en el momento estructural del 'concebir previo' (*Vorgriff*) en el § 33, Heidegger recalca, como se vio, la inserción estructural del enunciado en la totalidad de un lenguaje, la cual aparece como dada siempre ya de antemano e histórico-fácticamente determinada. Lo que enfatiza la tesis que retrotrae el 'habla' al plano de la experiencia antepredicativa es fundamentalmente el hecho –indicado ya de otro modo en el análisis de la propia estructura del 'comprender'– de que contra lo que supone la concepción habitual de la experiencia antepredicativa, que busca orientación a partir del modelo de la percepción como captación simple, no hay algo así como un nivel de experiencia despojado de todo tipo de articulación comprensiva, sino que incluso en el plano antepredicativo toda experiencia, por simple y elemental que pudiera ser, presenta siempre ya un momento de articulación proyectivo-comprensiva, al cual se retrotrae, en su origen, todo posterior despliegue interpretativo y, *a fortiori*, toda articulación expresa por vía de determinación predicativa. Con todo, puesto que Heidegger insiste entre la diferencia irreductible entre 'habla' (*Rede*) y 'lenguaje' (*Sprache*), si se habla aquí de un carácter esencialmente 'lingüístico' de la articulación proyectivo-comprensiva originaria, entonces el término 'lingüístico' debe ser tomado en un sentido diferente y más amplio que el habitual, el cual remite a la presencia de articulación verbal expresa. Para el carácter originario del 'habla' como momento del 'estado de abierto' y sus consecuencias dentro del modelo de *SZ*, véase la exposición de von Herrmann (2004) esp. p. 103-114. Una muy aguda discusión de estas conexiones, en el marco de una crítica a interpretaciones no lingüísticas de la concepción heideggeriana de la experiencia antepredicativa (*vgr.* la de E. Tugendhat), se encuentra en Lafont (1994) p. 80-116. Pero, a diferencia de von Herrmann, Lafont no considera suficientemente, a mi juicio, la especificidad propia de la articulación del 'comprender', como tal, lo cual la

Resumiendo en su contenido central la posición de Heidegger en este punto, puede decirse que la modificación básica que trae consigo el 'como' apofántico, en tanto estructura nuclear de articulación propia del nivel de la determinación predicativa, consiste en una *nivelación* del plexo total de referencialidad y significatividad que viene abierto originariamente en el comprender existenciario con su articulación anticipativo-proyectiva del 'para', y que, luego, queda desplegado en su articulación interna y así apropiado significativamente en la interpretación con su estructura nuclear del 'como' hermenéutico. Esta nivelación tiene lugar por vía de una suerte de descontextualización individualizante, que es ella misma resultado del acto de tematización del ente que es hecho 'objeto' de la determinación predicativa. En y a través de dicho acto de tematización, el ente del caso queda, por así decir, tendencialmente desligado del plexo referencial en el que normalmente está inserto y despliega su ser en el marco del trato práctico-operativo, para venir a comparecer, al menos tendencialmente, como algo dado puramente 'ante los ojos'. Al comparecer de ese modo el ente al que refiere el enunciado, el plexo referencial queda, al mismo tiempo, tendencialmente relegado al trasfondo, y ello tanto más decididamente cuanto más puramente teórico sea el simple 'dirigir la mirada' que apunta a dicho ente en tanto meramente 'ante los ojos'. Desde el punto de vista del ente en cuestión, lo que tiene lugar aquí es el pasaje de su presencia como 'a la mano' para el 'ver en torno' del trato práctico-operativo a su presencia como meramente 'ante los ojos' para el mero 'dirigir la mirada' propio del acceso teórico-contemplativo, pasaje que, como se dijo ya, admite toda una gama de posibilidades intermedias entre los dos extremos mencionados, incluidos aquellos modos de presencia en los que, todavía dentro del contexto propio del acceso práctico-operativo, el ente hace frente en la modalidad reductiva, pero no completamente nivelada, del 'ser a la mano', que Heidegger denomina terminológicamente como el 'útil-cosa' (*Zeugding*).[26] Por su parte, desde el punto de vista del plexo referencial del mundo, lo que acontece en este tipo de transición constituye lo que en el marco del análisis de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18 de *SZ*, y con referencia directa a la concepción del conocer como modo deficiente del 'ser en' elaborada en el § 13, Heidegger caracteriza, como ya se vio, en términos de una cierta 'desmundización del mundo' (*Entweltlichung der Welt*) (cf. § 14 p. 65).

En el sentido general de la posición así delineada, Heidegger llama la atención, ante todo, sobre el hecho de que la tematización del ente como 'objeto' del enunciado trae consigo una modificación en el modo del 'tener previo' de dicho ente: en vez de mostrarse como como aquello 'a la mano' con lo cual (*das zuhandene Womit*) se ocupa, de diversos modos, el trato práctico-operativo en sus diferentes posibilidades, el ente aparece ahora como 'tema' (*Worüber*) para la mostración indicativa llevada a cabo a través del enunciado. Esto comporta una modificación paralela del 'ver previo', en la medida en que dicho 'ver' apunta ahora a lo 'ante los ojos' en lo 'a la mano'. El 'ver' que descubre lo así presente 'ante los ojos' no es ya el 'ver en torno' que ilumina inmediatamente el trato práctico-operativo, sino el puro 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*) del acceso teórico-contemplativo. Un rasgo característico básico del nuevo modo de descu-

---

lleva a sobreacentuar el aspecto referido al (supuesto) compromiso lingüístico (¿en sentido estrecho?) de la concepción heideggeriana del 'estado de abierto' (véase, por ejemplo, la mención al pasar de la posibilidad de una concepción no lingüística, en sentido estrecho, del 'comprender' en p. 84 s.).

26. Para este punto, véanse también las observaciones realizadas en nota 16.

brimiento del ente posibilitado por dicho modo del ver viene dado por el hecho de que tal modo de descubrimiento del ente como meramente 'ante los ojos' comporta, a la vez, necesariamente, un encubrimiento de lo 'a la mano', en cuanto tal: descubrimiento temático del 'ser ante los ojos' y encubrimiento del 'ser a la mano' constituyen, así, las dos caras de una misma moneda. Pero, por otro lado, tal encubrimiento del 'ser a la mano' es él mismo una condición de posibilidad de la determinación (predicativamente articulada) del ente que hace frente como 'ante los ojos', en la modalidad concreta de su 'ser ante los ojos'.[27] Como explica Heidegger, recién sobre esta base

27. Cf. SZ § 33 p. 158: "*A través* (*durch*) del 'dirigir la mirada' y *para* (*für*) él lo 'a la mano' queda velado como 'a la mano'. Dentro de este descubrir el 'ser ante los ojos' que encubre el 'ser a la mano' lo 'ante los ojos' que hace frente es determinado en su 'ser ante los ojos de tal o cual manera' (*in seinem So-und-so-vorhandensein*)". Esta apretada formulación combina los dos aspectos enfatizados, que apuntan al papel a la vez limitativo y posibilitante del modo de descubrimiento del ente facilitado por el mero 'dirigir la mirada'. La tesis implícita en este paso de la argumentación, que Heidegger asume luego expresamente en el marco del tratamiento de la verdad en el § 44 de SZ, es la del primado del 'ser descubridor' del *Dasein* en sus diferentes posibles modalidades respecto del 'estado de descubierto' del ente en las modalidades correlativas. Cf. § 44 p. 218 s.: "Que el enunciado *es verdadero* (*ist wahr*) significa: descubre el ente en sí mismo (...) El '*ser verdadero*' (*verdad*) del enunciado debe ser comprendido como '*ser descubridor*' (*entdeckend-sein*) (...) A su vez, el 'ser verdadero' como 'ser descubridor' sólo es posible ontológicamente sobre la base del 'ser en el mundo' "; véase también p. 220: "El descubrir es un modo de ser del 'ser en el mundo'. La ocupación que ve en torno o también la que se demora en el dirigir la mirada (*das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen*) descubren el ente intramundado. Éste se vuelve lo descubierto. Es «verdadero» en un segundo sentido. Primariamente «verdadero», es decir, descubridor es el *Dasein*. Verdad en el segundo sentido no quiere decir 'ser descubridor' (descubrimiento), sino 'ser descubierto' ('estado de descubierto')". Si se atiende a las formulaciones contenidas en ambos textos, se advierte de inmediato que la tesis del primado del 'ser descubridor' del *Dasein* respecto del 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente implica, en realidad, una doble relación de dependencia, a saber: por una parte, el hecho de que, en general, sólo hay 'estado de descubierto' del ente sobre la base del 'ser descubridor' (*Entdeckend-sein*) del *Dasein*; pero, por otro lado, también el hecho de que *el modo* en que en cada caso el ente es descubierto está estructuralmente correlacionado con una determinada modalidad del 'ser descubridor' del *Dasein*. La escueta alusión al 'ver en torno' propio del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano', por un lado, y al mero 'dirigir la mirada' hacia el ente 'ante los ojos' en el texto de p. 220 gana, desde esta perspectiva, toda su dimensión significativa. Si se tiene en cuenta el análisis de la 'mundanidad' del mundo en los §§ 14-18 y el previo análisis ejemplar del conocer como modo deficiente del 'ser en' en el § 13, se comprende enseguida que detrás de la aparente yuxtaposición de estos dos modos del 'ver' se esconde la tesis heideggeriana del primado del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' como forma primaria e inmediata en que el *Dasein* abre para sí 'mundo'. Este primado del trato práctico-operativo como modo básico del 'ser descubridor' del *Dasein* se corresponde estructuralmente con el primado del 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*) como modo básico del 'estado de descubierto' del ente intramundano. Como surge claramente de los desarrollos contenidos en los §§ 16 y 31 de SZ, lo característico de la posición heideggeriana consiste, según anticipé, en una inversión de la manera tradicional de concebir las relaciones entre teoría y *prâxis*. Heidegger hace del trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' la forma básica y primaria de acceso al mundo circundante, y muestra, además, que el acceso puramente teórico-contemplativo al ente 'ante los ojos' sólo resulta comprensible como un modo ontológicamente fundado o derivado del 'ser descubridor', el cual presupone la suspensión y puesta entre paréntesis de las intenciones y referencias prácticas que nos vinculan de modo inmediato y primario con el mundo familiar de la *prâxis*

queda abierto el acceso a algo así como las "propiedades" (*Eigenschaften*) de una "cosa", propiedades que, obtenidas ellas mismas a partir de lo dado 'ante los ojos', proveen el 'qué' (*was*) para la determinación predicativa de dicha 'cosa' (cf. § 33 p. 158). El fenómeno estructural básico del 'algo como algo' ha adquirido así una nueva configuración, en la medida en que la articulación nuclear constitutiva de su estructura, que queda expresada en el 'como', posee ahora ella misma un nuevo alcance: a diferencia del 'como' hermenéutico – que es, como tal, un 'como' antepredicativo, es decir, una estructura de articulación comprensiva no expresa y no tematizante –, el 'como' apofántico constitutivo de la determinación predicativa no se apropia ya de lo comprendido a través de él a partir de una cierta 'totalidad de conformidad' (*Bewandtnisganzheit*), en cuyo plexo de significatividad reside en definitiva el ser del útil en tanto 'a la mano'.[28] Esto quiere decir que dicho 'como' queda, al menos tendencialmente, desvinculado del plexo total de referencialidad y significatividad a partir del cual se orienta siempre ya el trato práctico-operativo y dentro del cual tiene lugar la venida a la presencia del ente como 'a la mano'. De este modo, el 'como' queda él mismo retrotraído al plano de lo meramente 'ante los ojos' y resulta así nivelado en su función originaria de apertura significativa. Con ello, el 'como' queda limitado a la función del mero 'dejar-ver' lo 'ante los ojos', en el modo de la determinación predicativa. Lo propio y característico del enunciado consiste, según Heidegger, justamente en tal nivelación del 'como' originario propio de la interpretación vinculada al 'ver en torno', para transformarlo en el 'como' de la determinación que apunta a lo meramente 'ante los ojos' (cf. § 33 p. 158). Dicha nivelación cumple como tal una función a la vez limitativa y posibilitante, en la medida en que abre por primera vez la posibilidad de la indicación sustentada en el puro 'dirigir la mirada'.[29]

3) Un tercer y último paso de la argumentación de Heidegger ofrece una sucinta reconstrucción de la concepción tradicional de cuño platónico-aristotélico que da cuenta de la estructura del *lógos* por recurso de las nociones de *sýnthesis* y *diaíresis*. La brevedad de las indicaciones de Heidegger en torno a este punto y el carácter a pri-

---

cotidiana (véase § 16 p. 73 ss.; § 31 p. 147 s.). La tesis de Heidegger respecto de las relaciones entre el acceso teórico y el práctico-operativo al ente y el mundo ha sido frecuentemente mal comprendida en su alcance, sobre todo, por haberse pasado una y otra vez por alto su carácter esencialmente *metódico*, que apunta a establecer el adecuado punto de partida para una ontología fenomenológica del *Dasein* y del ente intramundano, fundada, como tal, en las premisas básicas de la concepción metodológica expuesta en la introducción de *SZ*.

28. Para la caracterización del ser del útil en tano 'a la mano' en términos de 'conformidad' (*Bewandtnis*) véase *SZ* § 18. Como enfatiza acertadamente Figal (1988) p. 68 ss., la estrategia argumentativa de Heidegger apunta aquí a poner de relieve el carácter fundante de aquella apropiación significativa del ente intramundano que se basa en el esbozo de las posibilidades del comportamiento del *Dasein*: el 'como' de la interpretación y, de modo mediato, el 'como' del enunciado se fundan, en definitiva, en la experiencia de 'algo' sobre la base de su inserción en el esbozo de una determinada posibilidad de ser del *Dasein* mismo.

29. Cf. § 33 p. 158: "Esta nivelación del «como» originario de la interpretación que ve en torno (*umsichtigen Auslegung*) en el como de la determinación correspondiente al 'ser ante los ojos' (*Als der Vorhandenheitsbestimmung*) es la prerrogativa (*Vorzug*) del enunciado. Sólo de este modo obtiene la posibilidad de la pura mostración que dirige la mirada (*pures hinsehendes Aufweisen*)".

mera vista meramente histórico de las referencias introducidas pueden hacer pasar por alto fácilmente la importancia sistemática del aspecto aquí considerado. En este contexto, Heidegger remite de modo muy escueto a la concepción de Platón y Aristóteles en torno a la estructura formal del *lógos*. De acuerdo con el rasgo estructural relevado por Platón,[30] todo *lógos* es siempre *lógos tinós*, es decir, está referido a algo, a lo cual remite a través de la articulación predicativa. Por su parte, como lo vio Aristóteles, dicha articulación predicativa involucra siempre, a la vez, un momento o aspecto de *diaíresis* y un momento o aspecto de *sýnthesis*, es decir, es esencialmente de carácter diairético-sintético. Este carácter diairético-sintético, explica Heidegger, vale del mismo modo para todo *lógos apophantikós*, con independencia de la diferencia ulterior entre enunciados de carácter afirmativo y enunciados de carácter negativo (cf. § 33 p. 159). Contra la interpretación más corriente de la posición aristotélica, que ve en la noción de *synthesis* una referencia al enunciado (juicio) afirmativo, y en la de *diaíresis*, una referencia al enunciado (juicio) negativo, Heidegger enfatiza, como Husserl, el carácter esencialmente diairético-sintético del enunciado predicativo como tal, y cree poder atribuir al propio Aristóteles el mérito de haber puesto por primera vez al descubierto de dicho carácter estructural.[31] La coincidencia de Husserl y Heidegger en este punto no puede verse como un resultado más o menos circunstancial y restringido en su alcance a la evaluación de una doctrina históricamente transmitida. Por el contrario, dicha coincidencia responde a razones sistemáticas de fondo, directamente vinculadas con los rasgos básicos del tipo de modelo explicativo que ambos autores ponen en juego a la hora de tematizar el origen del enunciado a partir de la experiencia antepredicativa. Pues dicho carácter diairético-sintético del enunciado –en virtud del cual la distinción de los términos S y P y la (re)vinculación sintética de ambos en la estructura del enunciado S-P constituyen aspectos inseparables de un mismo y único proceso de determinación predicativa– refleja, en definitiva, el origen mismo del enunciado a partir de la experiencia antepredicativa, en un proceso que lleva de una cierta unidad originaria no articulada a su articulación predicativa expresa, a través de los correspondientes modos inexpresos de despliegue y articulación no predicativa. En tal sentido, explica Heidegger que la distinción de los momentos de la "separación" (*Trennen*) y la "composición" (*Verbinden*) así como

30. Cf. *Sofista* 262e.

31. También en el tratamiento de *Logik* § 12 Heidegger asume esta misma posición respecto de la oposición tradicional *synthesis-diaíresis*. Por cierto, esta línea de interpretación no se corresponde con el uso más frecuente de los términos *synthesis* y *diaíresis* en los textos relevantes de la obra aristotélica. Sin embargo, no parece carecer de todo respaldo en Aristóteles mismo, quien al menos en un pasaje sugiere aparentemente una interpretación del mismo tipo (cf. *De anima* III 6, 430b1-4; para una discusión de este texto en el sentido indicado, véase Vigo [1997] p. 10 ss.). Por su parte, Husserl asume expresamente en el tratamiento de *EU* esta misma línea interpretación y enfatiza el carácter *a la vez* (*in eins*) diairético-sintético de la estructura del enunciado (juicio) predicativo, como tal. En tal sentido, se pregunta Husserl en *EU* § 2 p. 5: "¿Cuál es el modo de enlace (*Verknüpfung*) de estos dos miembros (*sc.* los representados por los términos S y P), que en el juicio están siempre ya distinguidos? ¿En qué medida el juicio es *synthesis* y *diaíresis* a la vez (*in eins*)?". Para una discusión más detallada del modo en que Husserl y Heidegger se apropian de la concepción aristotélica del enunciado (juicio) como una unidad diairético-sintética, véase Vigo (2002).

su unidad fenoménica apuntan, en definitiva, a dar cuenta del fenómeno básico del 'algo como algo'. En virtud de esta estructura formal, algo es comprendido por referencia a algo y en composición con ello, más concretamente, de modo tal que el "confrontar" comprensivo de lo uno y lo otro, a través de la articulación interpretativa, a la vez separa y compone los dos momentos comprendidos en dicha estructura.[32] Para una concepción que apunta al origen del enunciado a partir de la experiencia antepredicativa, el carácter a la vez diairético-sintético de la estructura S-P pasa, pues, por razones sistemáticas de fondo necesariamente al primer plano de la consideración.

4. Consideración final. Intencionalidad, predicación y mundo

Por su orientación general, la reconstrucción heideggeriana del origen del enunciado predicativo se sitúa claramente en la línea programática propia de la concepción fenomenológica inaugurada por Husserl, con su énfasis en el papel de la experiencia antepredicativa como nivel básico y primario de acceso al ente, al cual quedan referidos, de una u otra forma, todos los modos derivados de acceso, en particular, el facilitado por el peculiar tipo de síntesis articuladora que tiene lugar a través de la determinación predicativa. Como en Husserl, también en Heidegger el eje central de la argumentación desarrollada en el marco de la discusión del origen del enunciado predicativo viene dado por el intento de poner de manifiesto el carácter fundado y derivado de la estructura nuclear del enunciado S-P –concretamente, en el caso de Heidegger, de la estructura nuclear correspondiente al 'como' apofántico–, a través de la recondución de dicha estructura a sus presupuestos en estructuras correspondientes presentes ya en el nivel de la experiencia antepredicativa misma, esto es, al 'como' hermenéutico y, antes aún, al 'para' de la articulación proyectiva propia del comprender existenciario. En este último caso se trata, vistas las cosas desde la perspectiva del *terminus ad quem* del análisis, de preestructuraciones que albergan, por así decir, determinadas virtualidades de reconfiguración a través de actos de (re)ejecución expresa de los correspondientes tipos de síntesis, y que dan cuenta, de este modo, de la posibilidad del surgimiento de la estructura predicativa misma.

En el diseño general del modelo de derivación presentado por uno y otro autor, las concepciones tanto de Husserl como de Heidegger ponen de manifiesto importantes correspondencias estructurales, que dan cuenta no sólo de una misma orientación básica en la explicación del origen de la estructura nuclear del enunciado S-P, sino también de una misma estrategia argumentativa general para el tratamiento genético de las formas lógicas, en general. Por lo demás, el énfasis en el carácter derivativo del enunciado a partir de la experiencia antepredicativa apunta en ambos autores, de modo comparable, a poner de relieve el carácter no autosustentado del acceso

32. Cf. § 33 p. 159: "De conformidad con esta estructura (*sc.* la del 'algo como algo') algo es comprendido (*verstanden*) por referencia a algo (*auf etwas hin*) – al ser tomado de modo conjunto con eso (*in der Zusammennahme mit ihm*), y ello de modo tal, que esta confrontación *comprensora* (*verstehende*) a la vez separa (*auseinandernimmt*) lo tomado conjuntamente (*das Zusammengenommene*) articulándolo *interpretativamente* (*auslegend artikulierend*)".

al ente y el mundo facilitado por la síntesis predicativa, la cual no puede darse como tal ni desplegar su poder de apertura del ente, por así decir, en estado de "flotación libre", sino sólo sobre la base de un acceso previo y diferente al ente y el mundo, que le provee el suelo en el cual aquella se asienta y se mueve. Para decirlo en los términos de Heidegger, el enunciado no abre por primera vez el ente y el mundo, sino que sólo es posible como tal dentro del espacio abierto e iluminado de comprensión en el que se mueve, ya antes de toda predicación, el trato con el ente en las diversas formas posibles de concreción del 'ser en el mundo': sólo dentro de dicho espacio de manifestación, abierto como tal siempre ya de modo antepredicativo, puede desplegar el enunciado su potencial manifestativo a través de la síntesis predicativa.

Que el enunciado no funda, como tal, la apertura del mundo, sino que la presupone como su condición de posibilidad es una tesis aparentemente tan elemental y comprensible de suyo, que puede perderse de vista muy fácilmente su decisiva importancia sistemática. Independientemente de otras importantes diferencias, lo característico de posiciones fenomenológicas en el estilo de Husserl y Heidegger consiste aquí precisamente en el intento por evitar buscar el acceso al fenómeno del mundo mismo a partir de la estructura del enunciado, en la convicción de que tal orientación metódica bloquea finalmente el acceso adecuado a dicho fenómeno, en la medida en que lleva a representarse el mundo en términos de la mera suma o totalidad de los "hechos" o "estados de cosas" que proveen los correlatos intencionales de los enunciados que cuentan como verdaderos. Este tipo de representación del mundo no hace justicia a su carácter esencial de horizonte no objetivable, que abre la dimensión de manifestación en la que se mueve siempre ya toda posible objetivación.

La orientación básica a partir del fenómeno del mundo como plexo total de la referencialidad y la significatividad es clave para comprender la posición de Heidegger, quien imprime a su concepción general, como se vio, un carácter decididamente holístico y contextualista. Es en este rasgo básico de su concepción donde ha de buscarse la razón por la cual Heidegger se distancia de aquellos aspectos de la posición de Husserl que, a su juicio, quedan todavía sujetos a una cierta tendencia elementarizante, que impide que la referencia al fenómeno del mundo –fenómeno que Husserl, sin embargo, considera expresamente, y cuya importancia sistemática advierte y enfatiza– juegue el papel requerido en la explicación de la génesis de la estructura predicativa y de las formas lógicas en general. La radicalización del componente holístico y contextualista en la concepción heideggeriana puede verse en definitiva, desde este punto de vista, como un nítido reflejo de la transformación metódica que trae consigo el punto de partida en la unidad estructural del 'ser en el mundo'.

ESTUDIO 5

Arqueología y aleteiología

La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología

1. Heidegger como lector de Aristóteles: el concepto de ontología

En *SZ* Heidegger presenta una concepción filosófica altamente original, que se distingue no sólo por la radicalidad de su planteamiento, sino también por la amplísima gama de problemas y motivos filosóficos, a primera vista, desconectados, que logra abarcar en una perspectiva unitaria. La pregunta ontológica por el (sentido del) ser, tal como ella remonta a Platón y Aristóteles y fue retomada posteriormente por la escolástica; la problemática abierta por la filosofía trascendental de Kant y su posterior extensión al ámbito de la cultura en el marco de la escuela neokantiana, especialmente, por parte de pensadores como Rickert y Cassirer; la problemática de la vida, la existencia individual y la historia, tal como fue desarrollada en la así llamada filosofía de la existencia, por pensadores como Kierkegaard y Dilthey, y ya mucho antes, en el ámbito del pensamiento cristiano, por San Pablo y San Agustín y también por Lutero: todo esto pertenece, como se sabe, al conjunto de los principales puntos de referencia de la concepción elaborada por Heidegger en su obra capital.

Si se quiere caracterizar dicha concepción en sus rasgos más definitorios, hay que remitir, sobre todo, a dos aspectos diferentes, pero conectados entre sí, que se refieren, respectivamente, a su orientación temática y su orientación metódica: desde el punto de vista temático, Heidegger presenta el planteamiento básico y el interés fundamental de la concepción desarrollada en *SZ*, desde el comienzo, como estrictamente *ontológicos*; desde el punto de vista metódico, por su parte, caracteriza a la investigación, en su peculiar modo de abordaje de los problemas discutidos, como una investigación puramente *fenomenológica*.

La idea de una *ontología fenomenológica* tiene, pues, una función rectora, dentro del modelo teórico que Heidegger presenta en *SZ*. En ella se expresa, sin embargo, una nueva concepción de la ontología, que se distingue radicalmente de la concepción que remonta a Aristóteles, según la cual la ontología debe ser caracterizada como una ciencia de las causas y los principios últimos (*i. e.* primeros) del ente. La nueva concepción de la ontología presentada en *SZ*, que, como se dijo ya, se distingue por una peculiar mediación de contenido y método, justamente *no* queda caracterizada como una doctrina que tematiza *causas* (*aitíai*) y *principios* (*archaí*) últimos, al menos, no en el sentido tradicional del término. En contraposición a esta concepción *arqueológica* de la ontología, tal como ella caracterizó a la tradición que remonta a Aristóteles, la concepción de *SZ* se presenta, más bien, como lo que, formulado en términos tradicionales, podría llamarse una doctrina de la *verdad trascendental*. Dicho

de otro modo, la concepción ontológica de *SZ* no constituye una *arqueología*, en el sentido tradicional, es decir, un estudio de la *arché*, sino, más bien, una *aleteiología*, esto es, un estudio de la verdad, comprendida como *alétheia*. Arqueología y aleteiología no se toman aquí como dos modos meramente diferentes de entender el alcance de la tarea propia de la indagación ontológica, sino, más bien, como dos modelos que compiten entre sí, a la hora de proveer una adecuada caracterización de lo que debe ser una ciencia del ser. En efecto, tal como la entiende Heidegger, la concepción aleteiológica de la ontología se presenta, al mismo tiempo, como un intento por superar el estrechamiento e, incluso, la falsificación de la problemática ontológica, a los que en su historia condujo finalmente el modelo arqueológico de la ontología, a través de un largo y complejo proceso de sucesivas recepciones y transformaciones.[1]

A primera vista, puede sorprender el hecho de que en el desarrollo de esta nueva concepción de la ontología, con su peculiar sesgo crítico frente a la concepción arqueológica tradicional, Heidegger se oriente justamente a partir de la pregunta tradicional por el (sentido del) ser y, en particular, a partir de la concepción aristotélica acerca de los diferentes significados de 'ser'. Sin embargo, constituye un rasgo característico del modo en que Heidegger se aproxima a los textos más importantes de la tradición metafísica el intento por desarrollar una confrontación crítico-productiva con ellos, desde la perspectiva que abren los puntos de partida básicos de su propia concepción, y ello con el fin de lograr un nuevo modo de acceso a los fenómenos avistados en cada caso, a través de la (re)actualización de posibilidades interpretativas que en la historia de la recepción de las concepciones tradicionales fueron o bien relegadas a los márgenes, o bien pasadas, sin más, por alto. Característica del modo en que Heidegger aborda los textos de la tradición metafísica es, pues, una peculiar tensión productiva entre aproximación y distanciamiento, a la que tal vez podría darse expresión del mejor modo por recurso al concepto de "apropiación por vía de transformación".

Que Aristóteles fue, para Heidegger, probablemente el más importante autor filosófico de referencia en la época de gestación de *SZ* es un hecho conocido desde hace ya mucho tiempo. Ya a fines de los años 70 había señalado un testigo privilegiado como lo fue H.-G. Gadamer que Aristóteles había sido la presencia filosófica absolutamente dominante en las lecciones de Heidegger de la época de Marburgo.[2] Pero

1. La oposición entre arqueología y aleteiología debe verse aquí como un punto de partida hermenéutico que apunta, sobre todo, a agudizar el contraste entre las respectivas concepciones de la ontología, y ello con vistas al papel que cumple en cada caso el recurso a las diferentes posibles formas de la explicación causal. La concepción arqueológica de la ontología ha de verse, pues, como un modelo explicativo de orientación básicamente *causal*, que, en su tendencia fundamental, corresponde al modelo de lo que Heidegger llamará posteriormente la *constitución onto-teo-lógica* (*onto-theo-logische Verfassung*) de la metafísica (véase *OVM*). El verdadero alcance del contraste aquí propuesto entre arqueología y aleteiología se hará algo más claro, eso espero, a partir de lo que sigue. El empleo de la expresión 'aleteiología' (*Aletheiologie*) para caracterizar las concepciones de Husserl y de Heidegger remonta a Tugendhat (1967) (cf. por ejemplo p. 259). Sin embargo, el término fue introducido originalmente por Emil Lask, un pensador de influencia determinante en los orígenes filosóficos de Heidegger (véase Lask, *LvU* p. 424). Para algunos aspectos de la decisiva influencia de Lask sobre el joven Heidegger, véanse Estudios 7 y 11.

2. Véase Gadamer, *DG* p. 286: "Hay que haber estado sentado en la sala de clase de Heidegger en estos años tempranos de Marburgo para ponderar la amplitud en la que estaba presente Aristóteles en el pensar de Heidegger de aquellos años".

aunque la intensiva confrontación con Aristóteles dejó claras huellas también en el texto de *SZ*, lo cierto es que recién con la publicación de las lecciones en el marco de la *Gesamtausgabe* se abrió la posibilidad de ponderar más adecuadamente, a la luz de las detalladas y penetrantes interpretaciones textuales llevadas a cabo por Heidegger, la intensidad de dicha confrontación con Aristóteles, y su decisiva importancia para el desarrollo de la concepción presentada en *SZ*. También aquí se pone claramente de manifiesto la mencionada tensión entre aproximación y distanciamiento. La tradición que remonta a Aristóteles queda puesta en cuestión críticamente, a través de la exégesis de los propios textos aristotélicos. De este modo, se hace claro, al mismo tiempo, que dichos textos ofrecen importantes puntos de partida que posibilitan un cuestionamiento radical de las tendencias fundamentales de la tradición filosófica originada a partir de ellos. En tal sentido, la divisa de la interpretación de Aristóteles llevada a cabo por Heidegger podría quedar adecuadamente expresada por medio de la provocativa fórmula "con Aristóteles contra Aristóteles", donde el nombre 'Aristóteles' designa, en cada una de sus dos apariciones, una diferente posible dirección de apropiación interpretativa, a saber: por un lado, la que Heidegger tiene en vista, y, por otro, la que fue efectivamente realizada en la tradición metafísica.

En lo que sigue, intentaré reconstruir la confrontación de Heidegger con la concepción aristotélica de la ontología, en algunos de sus motivos filosóficos más importantes. Para ello, parto del contraste ya establecido entre una concepción arqueológica y una concepción aleteiológica de la ontología. Es cierto que la confrontación con la concepción de la ontología que remonta a Aristóteles contribuyó decisivamente a la configuración de la concepción presentada en *SZ*, de modo tal que, desde el punto de vista histórico-genético, aquélla precede a ésta. Sin embargo, es justamente la concepción de *SZ* la que provee, desde el punto de vista hermenéutico, el punto de partida adecuado para el intento de reconstrucción que llevaré a cabo, ya que es ella la que constituye, por así decir, el *télos* a partir del cual los tempranos ensayos de interpretación de los textos aristotélicos se hacen más transparentes, en su peculiar orientación interpretativa y en su productividad filosófica, que, en las propias lecciones de la época temprana, no siempre adquieren una expresión lo suficientemente clara, como para permitir avistar con nitidez el punto focal último de convergencia hacia el cual están dirigidos de hecho.

2. Ontología y fenomenología

En *SZ* Heidegger presenta su programa filosófico como un intento de recuperar y desplegar nuevamente la problemática ontológica que remonta a Platón y Aristóteles. La pregunta por el (sentido del) ser, que constituye el núcleo de la problemática ontológica, debe ser recuperada como genuina pregunta filosófica o bien, como lo formula Heidegger, *repetida* de modo expreso. La necesidad de tal repetición expresa (cf. *SZ* § 1 p. 2: *ausdrückliche Wiederholung*) deriva del hecho de que el modo de tratamiento de la pregunta por el (sentido del) ser que caracterizó a la posterior tradición metafísica, en el curso de una compleja historia, condujo finalmente al surgimiento y la cristalización del dogma que declara al ser, en tanto concepto dotado de la máxima universalidad, como el concepto más claro y comprensible de suyo, es decir, como un concepto que no necesita ni tampoco puede ser elucidado ulteriormen-

te. En tal sentido, el resultado concreto al que condujo la manera tradicional de abordar la pregunta por el (sentido del) ser consistió, paradójicamente, en la disolución de la pregunta como tal: ya el mero intento de plantearla se rechaza ahora como metódicamente equivocado e incluso como carente de todo sentido (cf. p. 2 s.). En este diagnóstico de Heidegger resulta decisivo el hecho de que los "prejuicios" (*Vorurteile*) que subyacen al dogma que declara al ser como comprensible de suyo tienen ellos mismos su origen en determinadas tendencias de la propia ontología griega. Vale decir: la omisión de la pregunta por el (sentido del) ser sancionada por dicho dogma remonta, en su origen, a una cierta concepción positiva del ser como tal, la cual queda expresamente documentada en los textos fundamentales de la ontología griega.

La mencionada tensión entre aproximación y distanciamiento, que caracteriza el modo en que Heidegger se relaciona con la ontología tradicional, resulta ya claramente perceptible en este diagnóstico, formulado al comienzo mismo de *SZ*. Pero ¿dónde deben buscarse las diferencias decisivas entre ambos modos de abordaje de la pregunta ontológica por el (sentido del) ser? Mi tesis en este punto reza: la concepción de la ontología que Heidegger presenta en *SZ* sólo puede comprenderse adecuadamente en su alcance y sus límites, si se toma debidamente en cuenta el hecho de que la peculiar transformación *temática* de la problemática ontológica que la caracteriza se halla internamente conectada con la nueva fundamentación *metódica* de la ontología que Heidegger tiene en vista. Ambos aspectos, el temático y el metódico, resultan, pues, inseparables en la concepción heideggeriana, y ello por razones de principio.

La copertenencia interna de tema y método de la ontología, a la que apunta la concepción presentada en *SZ*, adquiere nítida expresión ya en la introducción de la obra. Heidegger establece y defiende aquí dos tesis básicas, a saber: en primer lugar, la tesis de que el término 'fenomenología' no expresa una determinación temática sino metódica, en tanto no remite al contenido del 'qué' (*das sachhaltige Was*), es decir, al "objeto" de la investigación filosófica, sino, más bien, al 'cómo' (*das Wie*) de su mostración (cf. § 7 p. 27); en segundo lugar, la tesis según la cual 'fenomenología' designa el modo específico de acceso a aquello que ha de ser tema de la ontología (cf. § 7 C p. 35). Si se toma ambas tesis de modo conjunto, se tiene como resultado un cuadro unitario, que comprende los siguientes aspectos:

1) en tanto método específicamente filosófico de mostración (*Aufweisung*) y acreditación (*Ausweisung*) (cf. § 7 C p. 35), la fenomenología trae consigo una genuina pretensión de universalidad, en la medida en que no queda circunscripta, como tal, a un determinado sector de "objetos", sino que, en principio, le resultan accesibles todos los posibles ámbitos objetivos;
2) la especificidad de la fenomenología no se funda, pues, en la determinación del contenido de los "objetos" tematizados, sino, más bien, en el modo de su mostración temática; por último, y
3) hay, sin embargo, un ámbito objetivo particular que *sólo* resulta *temáticamente* accesible para la fenomenología, y se trata justamente de aquel ámbito que la ontología pretende hacer accesible, tomándolo por "objeto" de su intento de elucidación temática.

La pretensión de universalidad temática de la fenomenología (1), por un lado, y la especificidad fenomenológica de la ontología (3), por el otro, aparecen aquí interna-

mente enlazadas, y ello, precisamente, a través de la determinación de la fenomenología como un concepto de alcance puramente metódico (2). En efecto, lo que, a juicio de Heidegger, distingue como tal a la fenomenología es precisamente el hecho de que, como un modo específicamente *filosófico* de mostración, no apunta, en cada ámbito objetivo, a rasgos cualesquiera de los "objetos" tematizados en cada caso, sino, más bien, tan sólo a aquellas estructuras que permiten dar cuenta de la constitución ontológica de tales "objetos". Y dado que el núcleo temático de la filosofía se encuentra, como tal, en la ontología, Heidegger está entonces en condiciones de dar un paso más y afirmar así la existencia de una identidad nuclear entre fenomenología, ontología y filosofía: la filosofía no es sino *ontología fenomenológica universal* (*universale phänomenologische Ontologie*) (cf. § 7 C p. 38).

La copertenencia interna de tema y método en la determinación de la ontología, tal como queda señalizada aquí, adquiere nuevamente expresión allí donde Heidegger, siempre en el marco del importantísimo § 7 de *SZ*, caracteriza el "objeto formal" de toda investigación ontológico-fenomenológica, a través de la fijación del así llamado "concepto fenomenológico de fenómeno". Como "objeto" de la fenomenología no pueden contar propiamente ni los fenómenos en el sentido puramente formal de 'lo que se muestra a sí mismo en sí mismo' (*das Sich-an-ihm-zeigende*), ni tampoco los fenómenos en el sentido óntico-vulgar.[3] La mostración fenomenológica apunta, más bien, a aquello que en los fenómenos en el sentido óntico-vulgar, esto es, en los fenómenos que se muestran de modo inmediato la actitud "natural" o prefenomenológica, justamente a aquello que se muestra, por lo pronto, sólo de modo *precedente y concomitante* (*vorgängig und mitgängig*), y, con ello, sólo de modo atemático (cf. § 7 A p. 31). Se trata aquí de aquellas estructuras apriorísticas que posibilitan la mostración de aquello en la actitud "natural" se muestra de modo *inmediato*. Justamente en el carácter atemático, precedente-concomitante, de tales estructuras apriorísticas reside el fundamento óntico-fáctico del hecho de que su mostración *expresa*, tal como la fenomenología debe llevarla a cabo, se presente como una tarea ineludible, desde el punto de vista filosófico. En tal sentido, Heidegger explica:

> ¿Qué es lo que, según su esencia, es tema de una mostración *expresa*? Evidentemente, aquello que inmediata y regularmente justamente *no* se muestra, aquello que frente a lo que se muestra inmediata y regularmente, está *oculto* (*verborgen*), pero que, al mismo tiempo, es algo que pertenece esen-

3. Para la distinción heideggeriana entre un concepto puramente formal, un concepto vulgar y un concepto estrictamente fenomenológico de fenómeno, véase von Herrmann (2000) p. 122-148. En el caso del concepto vulgar y del concepto fenomenológico se trata de dos "desformalizaciones" (*Entformalisierungen*) diferentes, desde el punto de vista de la determinación de su contenido, del concepto formal de fenómeno, a saber: una en dirección del ente, y la otra en dirección del ser del ente, respectivamente. En lo que concierne específicamente al concepto vulgar de fenómeno, von Herrmann llama la atención sobre el hecho de que no se refiere primariamente al ente, tal como éste comparece en el acceso precientífico, sino, más bien, al ente, tal como se muestra como objeto temático de investigación de las ciencias positivas (cf. p. 131 ss.). Pero esto en nada modifica el hecho de que Heidegger caracteriza el concepto estrictamente fenomenológico de fenómeno justamente por medio del contraste tanto con el "objeto" de la actitud "natural", precientífica, como con el objeto temático de la investigación científico-positiva (cf. p. 133 ss.).

cialmente a lo que se muestra inmediata y regularmente, y <ello> de modo tal, que constituye su sentido (*Sinn*) y fundamento (*Grund*). (§ 7 C p. 35)[4]

Digno de nota resulta el hecho de que en la anotación marginal al pasaje que Heidegger añadió en su ejemplar de mano la expresión 'sentido y fundamento', que, a primera vista, podría sugerir una interpretación arqueológica, queda explicada en el preciso sentido que reclama la concepción aleteiológica de la ontología. En efecto, Heidegger anota: "verdad del ser" (*Wahrheit des Seins*) (cf. SZ p. 440 *ad* p. 35). Así, en el concepto fenomenológico de fenomeno se expresa una peculiar tensión entre mediación e inmediatez: "objeto" de la fenomenología no es simplemente aquello que se muestra de modo inmediato en la actitud prefenomenológica, en la medida en que se muestra *inmediatamente*, sino, más bien, en la medida en que su mostración *inmediata*, desde el punto de vista de la fenomenología, aparece justamente como *mediada* por determinadas estructuras apriorísticas que en la actitud "natural" sólo se muestran de modo precedente-concomitante, y que, por lo mismo, no resultan temáticamente accesibles, para la propia actitud "natural". En tal sentido, el concepto fenomenológico de fenómeno apunta a lo que, en un sentido sufientemente amplio del término, se puede denominar como estructuras de *inmediatez mediada* (*vermittelte Unmittelbarkeit*).[5]

4. A esto se añade el hecho de que tal mostración temática no puede comenzar, por así decir, de cero, sino que debe partir necesariamente de la comprensión preontológica del ser del ente y de su propio ser que es constitutiva del *Dasein*. Esto trae, a su vez, consigo la necesidad de compensar, en el plano de la reflexión filosófica, las tendencias al encubrimiento que operan siempre ya en la actitud "natural", las cuales están ancladas, como tales, en la propia constitución de ser del *Dasein*, y ello a los efectos de evitar el riesgo de asumir de modo acrítico y así consolidar la dirección interpretativa que tales tendencias encubridoras prescriben (cf. SZ § 7 C p. 36 s.). El mero hecho de que la mostración fenomenológica de las estructuras ontológicas relevantes sólo pueda tener lugar aquí a través del camino de una confrontación crítica con las mencionadas tendencias encubridoras hace ya suficientemente comprensible por qué razón Heidegger ve en la *interpretación* el genuino sentido de la descripción fenomenológica, y opta, consecuentemente, por una caracterización formal de la fenomenología como hermenéutica: "El sentido metódico de la descripción fenomenológica es *interpretación* (*Auslegung*). El λόγος de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del ἑρμηνεύειν" (SZ § 7 C S. 37). Para el contraste entre una fenomenología concebida sobre la base del modelo de la reflexión teórica, por un lado, y la concepción heideggeriana de una fenomenología hermenéutica, fundada en el comprender existenciario del *Dasein*, por el otro, véase von Herrmann (1990) p. 15-32 y ahora también (2000) p. 67-85. Véase también la excelente discusión en Thurnher (1983-1984) y (1989), quien pone la concepción heideggeriana en conexión con desarrollos posteriores en el ámbito de la filosofía hermenéutica.

5. La caracterización de la concepción heideggeriana por medio de la noción de 'inmediatez mediada', la cual remonta originariamente a Hegel, procede de Gethmann (1974). Gethmann muestra de modo muy convincente en qué medida el concepto heideggeriano de fenómeno involucra ya, como tal, una peculiar mediación metódica (cf. esp. p. 93-107).

3. La concepción fenomenológica del *"apriori"* y la posibilidad de la ontología

Llegados a este punto, resulta justificada la pregunta de por qué la mostración *fenomenológica* de las estructuras apriorísticas que posibilitan la venida a la presencia de aquello que se muestra inmediatamente en la actitud "natural" habría de poseer relevancia *ontológica*. A una pregunta tan simple e importante como ésta no se encuentra en SZ, por extraño que pueda sonar, respuesta directa alguna, cosa que, por cierto, no precisamente facilita la recta comprensión del planteo heideggeriano.[6] En efecto, la posición de Heidegger respecto de la posibilidad y el alcance de una ontología fenomenológica sólo resulta comprensible en conexión con la recepción crítica de determinadas tendencias filosóficas, que configuran el horizonte histórico-hermenéutico inmediato de la concepción elaborada en SZ. En lo que concierne, más precisamente, a la pregunta ontológica por el (sentido del) ser, hay que decir que a dicho horizonte histórico-hermenéutico pertenecen, además de la recuperación de la tradición de la ontología aristotélica por parte de Brentano, también algunos de los desarrollos filosóficos más importantes en el marco del pensamiento neokantiano, en especial, en Rickert y, sobre todo, en Lask, que se conectan con el intento por hacer posible, dentro del marco del paradigma metódico provisto por la filosofía trascendental, una nueva fundamentación de la ontología, que estuviera en condiciones de hacer justicia a las consecuencias de la crítica kantiana a la metafísica tradicional, y que, por lo mismo, no quedara expuesta, sin más, a ella.[7] Como ha advertido acertadamente C. Fr. Gethmann, Heidegger se enfrenta aquí a una tarea muy peculiar y extremadamente difícil, que consiste nuclearmente en tener que hacer plausible una mediación temática y metódica entre ambos tipos de planteamiento, a saber: el de la ontología, por un lado, y el de la filosofía trascendental, por el otro.[8]

El camino que posibilitaría tal mediación lo encuentra Heidegger en la fenomeno-

6. En este sentido, Gethmann (1993) p. 9 echa de menos en Heidegger una suerte de propedéutica a la pregunta por el ser: el lector de SZ es confrontado de modo directo con la pregunta material por el (sentido del) ser, sin una previa elucidación de la cuestión formal de cómo debe ser propiamente entendida dicha pregunta material. Con esta dificultad se conecta, a mi juicio, también el hecho de que el concepto de ontología a partir del cual se orienta el planteo heideggeriano en SZ quede subdeterminado en importantes respectos, como, por ejemplo, su preciso alcance metódico.

7. La posición aleteiológica que elabora Emil Lask en sus dos obras sistemáticas más notables, dedicadas, respectivamente, a la doctrina de las categorías (cf. *LPh*) y la doctrina del juicio (cf. *LvU*), puede caracterizarse como un *hylemorfismo trascendental*. En efecto, Lask intenta pensar la constitución originaria del sentido, ya en el nivel de la experiencia antepredicativa, en términos de un modelo trascendentalista, basado en la distinción "forma (categorial)"-"material (sensible)", que posee, puede decirse, una orientación más aristotélica que kantiana, en la medida en que enfatiza fuertemente el papel determinante que desempeña el material (sensible) respecto de la forma (categorial). Como es sabido, la posición de Lask tuvo un enorme impacto sobre Heidegger, en los primeros años de su formación filosófica en Friburgo. Para una discusión más detallada de la concepción de Lask, entendida como una peculiar especie de trascendentalismo aristotelizante, véase Vigo (2004). Para algunos aspectos centrales de la conexión de Heidegger con la concepción de Lask, véase Estudio 7.

8. Véase Gethmann (1993) p. 12.

logía, tal como Husserl la había presentado y realizado, por vez primera, en *LU*. En la recepción de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger ha jugado, como se sabe, un papel central la doctrina de la así llamada 'intuición categorial' (*kategoriale Anschauung*), que Husserl desarrolla en la "Sexta Investigación" de *LU*, más precisamente, en el capítulo 6 de la segunda sección, dedicada a la cuestión de la relación entre sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y entendimiento (*Verstand*), capítulo que lleva el título "Intuiciones sensibles y categoriales" ("sinnliche und kategoriale Anschauungen") (cf. *LU* VI §§ 40-52). En la importante lección del semestre de verano de 1925, aparecida en la *Gesamtausgabe* con el extraño y poco indicativo título "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (cf. *Prolegomena*), Heidegger provee una detallada exposición y discusión crítica del principio fundamental de la fenomenología así como una evaluación general del desarrollo de la investigación fenomenológica llevada a cabo por Husserl hasta el momento (cf. §§ 4-14). Heidegger dedica aquí especial atención a la doctrina de la intuición categorial, en la cual cree ver uno de los más importantes aportes de Husserl a la problemática filosófica (cf. §§ 6-7). El énfasis puesto sobre la decisiva importancia de la doctrina de la intuición categorial constituye un motivo duradero en la recepción del pensamiento husserliano por parte de Heidegger, como lo muestra el hecho de que en el seminario de Zähringen de 1973, casi medio siglo después de la lección de Marburgo, Heidegger reitera el diagnóstico de *Prolegomena* acerca de la importancia sistemática y metódica de dicha doctrina de un modo prácticamente idéntico desde el punto de vista del contenido, aunque, ciertamente, con mucho mayor brevedad (cf. *Zähringen* p. 372-382).[9]

No puedo internarme aquí en una discusión detallada de la interpretación heideggeriana de la doctrina de la intuición categorial. Me limito tan sólo a dos aspectos que resultan espcialmente importantes para la cuestión relativa a la posibilidad y el alcance de una ontología fenomenológica. El primero de esos aspectos concierne al carácter, por así decir, transobjetivo de la dimensión abierta por la intuición categorial. En efecto, la intuición categorial no se refiere a los momentos y a las propiedades reales de los objetos perceptibles, pues ella misma no constituye, a juicio de Husserl, una percepción sensible, sino, más bien, una suerte de percepción de naturaleza categorial.[10] La intui-

9. Véanse también las observaciones de Heidegger sobre la significación de la doctrina husserliana de la intuición categorial en el esbozo autobiográfico "Mein Weg in die Phänomenologie" (cf. *Weg* esp. p. 83 ss.). Para la recepción de esta doctrina husserliana por parte de Heidegger, véanse las buenas discusiones en Held (1988), Seebohm (1990) y ahora también Øverenget (1998) esp. p. 34-71. Para la vinculación entre la doctrina husserliana de la intuición categorial y la pregunta heideggeriana por el ser, véase también la discusión crítica en Walton (1996). En Vigo (2002a) he intentado una reconstrucción de los aspectos más relevantes de esta decisiva doctrina husserliana. Las explicaciones que siguen a continuación retoman, en lo esencial, la exposición ofrecida en Estudio 3, esp. p. 77 ss.

10. Para la extensión de los conceptos de percepción e intuición al ámbito de lo ideal-categorial en Husserl, véase *LU* VI, "Einleitung" p. 541: "Pero la mera sensiblidad (*Sinnlichkeit*) no puede ofrecer jamás repleción (*Erfüllung*) a intenciones categoriales, o más precisamente: que incluyen formas categoriales. Más bien, la repleción reside siempre <en este caso> en una sensibilidad dotada de forma (*geformte*) a través de actos categoriales. Con esto se conecta una completamente imprescindible ampliación de los conceptos, originariamente sensibles, de intuición (*Anaschauung*) y percepción (*Wahrnehmung*), la cual permite hablar de <una> intuición categorial y, especialmente, de <una intuición> universal". Véase también *LU* VI §§ 45-47.

ción categorial se refiere a los momentos estructurales de índole ideal-categorial, cuya mediación hace posible la venida a la presencia de los objetos dados en la percepción sensible, y ello en un modo peculiar de la venida a la presencia, que no se identifica con el modo de donación propio de la percepción sensible, pero que, al mismo tiempo, tampoco resulta completamente independiente de él, sino que se apoya, como tal, en la percepción sensible misma y eleva su contenido a una nueva forma de objetividad. Siguiendo al propio Husserl, Heidegger recurre aquí al ejemplo de un enunciado que articula predicativamente el contenido de una percepción sensible, tal como, por ejemplo, el enunciado 'la silla es amarilla y acolchada' (cf. *Prolegomena* § 6 p. 77 ss.). En el enunciado que articula predicativamente el contenido perceptivo adquieren expresión determinados momentos de significación que no se corresponden con los componentes o las propiedades del objeto percibido, *en tanto percibido*. Así, mientras que las expresiones 'amarillo' y 'acolchado' designan propiedades reales de la silla, no ocurre lo mismo, en cambio, en el caso de expresiones como 'la', 'es' e 'y'. De aquí se sigue, como enfatiza Heidegger, que, en comparación con los momentos reales del objeto percibido, el enunciado trae consigo un "excedente de intenciones" (*Überschuß an Intentionen*). Se trata, justamente, de aquellas intenciones significativas que se refieren a los momentos ideal-categoriales presentes en la estructura del "estado de cosas" (*Sachverhalt*) predicativamente articulado por el enunciado (cf. § 6 p. 77).[11] Ahora bien, tales momentos estructurales de índole ideal-categorial –que, a juicio de Heidegger, estarían presentes incluso en meras posiciones nominales del tipo 'la silla amarilla acolchada'–[12] no constituyen una mera construcción subjetiva, sino que proveen, más bien, el correlato objetivo de un tipo peculiar de actos intencionales, que no son otros que los actos propios de la intuición categorial. En conexión con la interpretación de la doctrina de la intuición categorial que Heidegger lleva a cabo, no carece de relevancia el hecho de que las estructuras de corte ideal-categorial que tiene en vista Husserl no adquieran expresión, en el plano de la articulación predicativa, primariamente a tra-

11. El fuerte énfasis puesto sobre la noción de 'excedente' (*Überschuß*) constituye un rasgo característico del modo en que Heidegger interpreta la concepción husserliana. Véase también el pasaje correspondiente de la explicación proporcionada en el seminario de Zähringen (cf. *Zähringen* p. 375). En el propio texto husserliano la referencia al excedente intencional no parece recibir ni remotamente un énfasis tan marcado. Véase *LU* VI § 42 S. 660: "El papel es (re)conocido (*erkannt*) como blanco (*als weiß*) o, más bien, como <papel> blanco (*als weißes*), allí donde, al dar expresión a la percepción, decimos 'papel blanco' (*weißes Papier*). La intención de la palabra 'blanco' (*weißes*) coincide (*deckt sich*) sólo parcialmente con el momento de color del objeto que se manifiesta (*der erscheinende Gegenstand*), queda un excedente en la significación (*ein Überschuß in der Bedeutung*), que no encuentra nada en lo que se manifiesta (*in der Erscheinung*) que pudiera confirmarlo. Papel blanco, es decir: <papel> *que es* (*seiendes*) blanco". Para la interpretación de Heidegger resulta especialmente importante el hecho de que Husserl ponga aquí en conexión directa el concepto de excedente intencional con la función que cumple la cópula 'es', como expresión del enlace predicativo. Para una toma de posición crítica respecto del modo en que Heidegger interpreta el concepto husserliano de excedente intencional, véase Walton (1996) esp. p. 294 ss.

12. En lo que toca a la cuestión de si también las posiciones nominales simples involucran o no momentos de mediación categorial, la concepción de Husserl en *LU* VI no está completamente libre de ambivalencias. Sin embargo, la posterior discusión del problema que Husserl lleva a cabo en *Bedeutungslehre* parece confirmar en este punto la corrección de la interpretación de Heidegger. Véase *Bedeutungslehre* § 10 p. 47 s.; § 22 p. 77 s.; § 30 a) p. 94.

vés de sustantivos y adjetivos, sino, más bien, a través de términos como los pronombres, los demostrativos, las conjunciones y, en general, los tradicionalmente así llamados "términos sincategoremáticos", como también, y muy especialmente, a través de la cópula 'es'. En efecto, términos de este tipo remiten a estructuras categoriales fundamentales, por cuanto dan expresión a las constantes lógicas, a los mecanismos básicos de individuación e identificación indexical, de localización espacio-temporal, así como también a las estructuras fundamentales que posibilitan el enlace relacional de objetos y, en el caso particular de la cópula, a la matriz misma de la articulación predicativa como tal. Se trata, como puede verse, básicamente del mismo tipo de estructuras a partir de las cuales se orienta primariamente el propio Heidegger, en su intento por elucidar fenomenos como el 'mundo' y el 'ser'. Esta intuición categorial, que no se refiere a cosas ni a elementos o componentes reales de las cosas, abre, a juicio de Heidegger, una nueva dimensión de fenómenos de naturaleza ideal-categorial y, al mismo tiempo, abre también la posibilidad de investigar fenomenológicamente lo ideal-categorial, como tal. En tal sentido, explica Heidegger:

> Lo decisivo del descubrimiento de la intuición categorial es <lo siguiente>: hay actos en los cuales se muestran en sí mismos contenidos ideales (*ideale Bestände*) que no son productos (*Gemächte*) de tales actos, ni funciones del pensar, del sujeto (...) La posibilidad de esta modalidad acreditada de intuición y de lo que se presenta en tal intuición provee el suelo para el relevamiento de las estructuras de esos contenidos ideales, es decir, para el despliegue elaborador (*Ausarbeitung*) de las categorías (...) Con el descubrimiento de la intuición categorial se ha ganado, por primera vez, el camino concreto de una investigación categorial acreditadora y genuina. (Cf. *Prolegomena* § 6 p. 97 s.)

El punto que Heidegger busca poner de relieve concierne al hecho de que tal intuición categorial, que hace accesible el ámbito de lo ideal-categorial como tal, trae consigo una cierta extensión del concepto de objetividad, y ello en la medida en que posibilita no sólo la mostración de "cosas" u "objetos" categorialmente formados, tal como ellos se presentan en los correspondientes "estados de cosas", sino, al mismo tiempo, también la tematización fenomenológica de lo que así se muestra. En efecto, la propia elucidación fenomenológica requiere, como tal, un cierto acceso a las estructuras categoriales que pretende tematizar, y dicho acceso no puede ser sino de naturaleza categorial. En tal sentido, Heidegger declara:

> La objetividad (*Gegenständlichkeit*) que se ofrece en tales actos es ella misma el modo objetivo (*die gegenständliche Weise*) en el cual la realidad misma (*die Realität selbst*) puede llegar a ser objeto (*gegenständlich werden kann*), del modo más propio. Con la puesta de manifiesto (*Aufweis*) de la estructura categorial queda ampliada la idea de la objetividad (*Objektivität*), de modo tal que dicha objetividad puede ella misma ser puesta de manifiesto en su contenido, a través del examen investigativo (*Durchforschung*) de la correspondiente intuición. (*Prolegomena* § 6 p. 98)[13]

13. En el tratamiento de *LU* VI Husserl no extrae aún de modo expreso esta importante consecuen-

Un segundo aspecto en la recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial por parte de Heidegger concierne al alcance filosófico que concede al nuevo descubrimiento del ámbito de lo ideal-categorial llevado a cabo por Husserl. La importancia fundamental de tal descubrimiento reside, a juicio de Heidegger, en el hecho de que trae consigo un nuevo y radical modo de comprender el "*apriori*", en su sentido originario, que hace posible una superación de la alternativa tradicional entre objetivismo y subjetivismo. El acceso fenomenológico al ámbito de lo ideal-categorial permite comprender el "alcance universal" (*universelle Reichweite*) del "*apriori*" y su "específica indiferencia frente a la subjetividad" (*spezifische Indifferenz gegenüber der Subjektivität*) (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101). El ámbito del "*apriori*", en el sentido fenomenológico, constituye un ámbito de *indiferencia ontológica*, que precede, como tal, a la distinción entre "sujeto" y "objeto". La dimensión abierta por la intuición categorial es una dimensión de estructuras apriorísticas, en las cuales el modo de ejecución de los actos intencionales por parte de la "conciencia" y el modo de presentación de lo que se muestra a través de ellos constituyen una suerte de unidad indivisa de experiencia que ya no se deja interpretar adecuadamente por recurso a la distinción entre "sujeto" y "objeto", sin que por ello, sin embargo, el acto y su contenido se confundan, de modo tal que el contenido de la experiencia quede, como tal, reducido a la "conciencia". Más bien, habría que decir que incluso la distinción analítica entre acto y contenido, tal como la lleva a cabo la propia elucidación fenomenológica, sólo resulta aquí posible, como tal, sobre la base de la mencionada experiencia unitaria y con vistas a ella. En tal sentido, el "*apriori*" en sentido fenomenológico no constituye, explica Heidegger, un título que designa el comportamiento de la "conciencia intencional" (*kein Titel des Verhaltens*), sino, más bien, un título *del ser mismo* (*ein Titel des Seins*) (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101). Así entendido, el "*apriori*" constituye, pues, un "carácter en la secuencia constitutiva del ser del ente, de la estructura de ser del ser" (*Charakter in der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinstruktur des Seins*) (cf. p. 102).

Como señala con acierto K. Held, lo categorial constituye aquí una *dimensión de manifestación* (*Offenberkeitsdimension*) que, en su doble función de *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*, representa, por así decir, el "puente" entre conocimiento y ser o, mejor aún, la *unidad originaria de conocimiento y ser*. Se trata de aquella dimensión de manifestación en la cual el ente llega a ser, por primera vez, cognoscible y comprensible.[14] Uno de los principales objetivos de la interpretación de la doctrina hus-

---

cia. Pero en la versión de *Bedeutungslehre* Husserl complementa su posición, precisamente en el mismo sentido que propone la interpretación de Heidegger, por medio de la introducción de la distinción entre "intuición categorial" y "reflexión categorial": los actos propios de la intuición categorial posibilitan el acceso al ámbito de lo ideal-categorial en el plano de la mera ejecución de la síntesis predicativa; por su parte, los actos propios de la reflexión categorial convierten a las estructuras objetivas constituidas a través de aquellos en objeto para el tipo de acceso tematizante que caracteriza, como tal, a la fenomenología (cf. *Bedeutungslehre* § 23 p. 80 ss.; véase también § 26 p. 85). De este modo, la concepción fenomenológica de Husserl va, a juicio de Heidegger, más allá de la posición de Kant, en la medida en que logra dar cuenta fenomenológicamente de la posibilidad del acceso fenomenológico al ámbito de lo ideal-categorial. En cambio, una dificultad característica del planteo trascendental kantiano residiría, precisamente, en el hecho de que Kant no parece haber logrado, al menos, no de modo suficientemente claro, proveer una fundamentación trascendental de la posibilidad de la propia filosofía trascendental.

14. Véase Held (1988) p. 13.

serliana de la intuición categorial por parte de Heidegger consiste en la consecuente ontologización de las estructuras avistadas por Husserl. En tal sentido, Heidegger va tan lejos como para afirmar incluso que la concepción fenomenológica del *"apriori"* inaugurada por Husserl permite una superación definitiva del subjetivismo cartesiano-kantiano y, con ello, ofrece también la posibilidad de restablecer el contacto, de un modo renovado, con la concepción del ser de Parménides y Platón (cf. *Prolegomena* § 7 p. 99-103).[15] Tal como el propio Heidegger formulará el punto mucho después, en el seminario de Zähringen, tal posibilidad de superación del subjetivismo vendría dada por el hecho de que con su concepción de lo ideal-categorial, como correlato intencional de un peculiar tipo de actos intuitivos, Husserl habría logrado, por primera vez, pensar lo *"apriori"* como *dado* y, con ello, superar también la concepción kantiana del *"apriori"* como mera forma (cf. *Zähringen* p. 375). Heidegger enfatiza aquí que Husserl concibe la intuición categorial por medio del recurso a una analogía con la intuición sensible. De este modo, Husserl logra pensar conjuntamente dos conceptos que Kant había separado tajantemente: los de categoría e intuición. En tal sentido, Heidegger explica:

> La expresión *'intuición categorial'* quiere decir propiamente que la categoría es más que forma. En efecto, 'intuición categorial' significa, en sentido estricto, una intuición que permite avistar (*erblicken*) una categoría, o bien una intuición (un ser-presente para) que está *dirigida* de modo inmediato *hacia* una categoría. Con la expresión 'intuición categorial' Husserl logra pensar lo categorial como algo *dado* (*als* Gegebenes). (Cf. *Zähringen* p. 375)[16]

15. Para hacer plausible tal ontologización, Heidegger debe distanciarse, ante todo, de aquellos aspectos de la concepción husserliana que documentan la orientación metódica básica de Husserl a partir de la noción de conciencia. Para este punto, véase Bernet (1988) p. 207 ss.; 211 ss. Dicha orientación básica a partir de la conciencia, que se hace cada vez más decidida en el desarrollo del pensamiento husserliano, es lo que conduce finalmente a Husserl, según el diagnóstico de Heidegger, a la recaída en una posición subjetivista de corte cartesiano-kantiano (para este aspecto, véase la crítica de Heidegger a la concepción subjetivista del *"apriori"* en *Prolegomena* § 7 p. 100 ss.). En tal sentido, la insistencia de Heidegger sobre la importancia de la concepción de *LU* cumple al mismo tiempo, como es sabido, la función de una indirecta puesta en cuestión del desarrollo posterior del pensamiento husserliano, tal como dicho desarrollo adquiere expresión, ante todo, con el giro trascendentalista de *Ideen*. Como el propio Heidegger recuerda en el ya mencionado esbozo autobiográfico, su persistente interés en la concepción de *LU* en sus tiempos de asistente de Husserl, mucho después ya de la aparición de *Ideen* I en 1913, era tolerado con benevolencia, pero en modo alguno aprobado por su maestro. En tal sentido, Husserl incluso no se sentía inclinado a hacer lugar al pedido de Heidegger de permitir una nueva impresión de la vieja obra, agotada hacía ya tiempo, hasta que finalmente cedió y consintió la segunda edición, aparecida en 1922. Según el informe de Heidegger, Husserl estaba por esa época tan profundamente identificado con el programa de *Ideen*, que ya no podía ver con simpatía el hecho de que su asistente todavía prefiriera trabajar en sus seminarios y ejercitaciones con el texto de *LU*. Véase *Weg* p. 83-87.

16. La nueva concepción del *"apriori"* elaborada por Husserl trae consigo también una nueva concepción de la objetividad categorialmente configurada, la cual se distingue de la concepción kantiana justamente por el hecho de que por medio de ella Husserl piensa lo constituido a través de los actos de configuración categorial *no* como algo *construido*, sino, más bien, como algo *dado*. En este mismo sentido, véase también la observación de Husserl en su carta a W. E. Hocking del

En esta superación de la concepción kantiana del '*apriori*' Heidegger ve el mérito seguramente más grande de la doctrina husserliana. Su principal falencia residiría, en cambio, en el hecho de que el propio Husserl no habría advertido propiamente la genuina relevancia *ontológica* de la perspectiva así alcanzada. En tal sentido, Heidegger constata que si bien Husserl habría logrado ganar el ser que está fenoménicamente presente en la categoría como algo *dado*, omitió, en cambio, plantear la pregunta acerca de qué significa 'ser', y ello por la sencilla razón de haber permanecido, sin más, en la presuposición implícita de que 'ser' equivale, simplemente, a 'ser objeto' (cf. *Zähringen* p. 378). En este punto, que resulta de central importancia para su propio proyecto filosófico, Heidegger cree que, paradójicamente, es nuevamente Kant quien ofrece indicaciones decisivas hacia el correcto punto de partida. Más precisamente, Heidegger remite aquí a la doctrina kantiana del esquematismo, en la medida en que ésta representa un primer intento por elucidar de modo temático la vinculación interna entre ser (categorías) y tiempo, es decir, justamente aquella vinculación a partir de la cual se orienta la pregunta heideggeriana por el (sentido del) ser en SZ. En la recepción del pensamiento kantiano por parte de Heidegger, en el entorno de SZ, la doctrina del esquematismo juega, como es sabido, un papel central. Ello es así tanto en la lección del semestre de invierno de 1927-1928 como también en el libro sobre Kant de 1929. En dicha doctrina Heidegger cree avistar el genuino núcleo especulativo de la concepción que Kant presenta en su *Kritik der reinen Vernunft* (cf. KKrV §§ 24-26; *Kant* §§ 26-35).[17] Con el atisbo de la vinculación estructural de ser y temporalidad así como con el énfasis puesto en el papel positivo del tiempo en la constitución de la objetividad, Kant abre, a juicio de Heidegger, un camino que puede conducir a una genuina comprensión del alcance ontológico de la filosofía trascendental, y ello contrarrestando incluso aquellas tendencias que indujeron al propio Kant, finalmente, a adoptar una concepción puramente formal y subjetivista del *"apriori"*.[18]

---

25 de enero de 1903: "La (...) expresión según la cual en un acto «se constituyen objetos» (*«Gegenstände konstituieren»*) significa siempre la propiedad (*Eigenschaft*) del acto de hacer representable (*vorstellig machen*) el objeto: ¡no «constituir» (*«konstituieren»*) en sentido propio!" (citado por Panzer [1987] p. XVII nota 2). Como acertadamente anota Øverenget (1998) p. 68 ss., este nuevo concepto de constitución posee un colorido más aristotélico que kantiano, en el sentido habitual del término, lo cual explica también en buena medida el entusiasmo que despertó en Heidegger

17. En la división del contenido del tratado presentada en el § 8 de SZ (cf. p. 40), Heidegger anuncia para la segunda parte de la obra, en el marco de la así llamada 'destrucción' de la ontología tradicional, una interpretación de la doctrina kantiana del esquematismo. Dicha interpretación debía apuntar al objetivo de poner de relieve el carácter dominante de la interpretación del ser como presencia (*Anwesenheit*) en la tradición filosófica y, con ello, a proveer también una confirmación indirecta de la concepción heideggeriana acerca de la conexión interna entre comprensión del ser y temporalidad. Heidegger ejecutó aspectos importantes de dicho programa en la lección del semestre de verano de 1927, publicada en 1975 en la *Gesamtausgabe* con el título "Die Grundprobleme der Phänomenologie" (cf. *Grundprobleme*). Como es sabido, la lección contiene una primera versión de la tercera sección de la Primera Parte de SZ, es decir, de la sección que, según la división del contenido presentada en el § 8, debía llevar el título "Zeit und Sein". Véase *Grundprobleme* §§ 19-22. Para la conexión entre ser y tiempo en Kant, véase § 21 b) p. 445 ss.

18. En este sentido, en la exposición del seminario de Zähringen Heidegger enfatiza el hecho de que su crítica a la orientación puramente formal-subjetivista de la concepción kantiana del *"apriori"*, tal como se expresa en el intento de Kant por proveer una derivación puramente *abstracta* de

Como lo ha hecho notar acertadamente K. Fischer, Heidegger lleva a cabo, de este modo, una estilización de Kant, en virtud de la cual éste aparece como un representante de su propia crítica a la omisión husserliana de la pregunta por el (sentido del) ser, y lo logra por medio de una peculiar recepción interpretativa que transforma la filosofía trascendental kantiana en una ontología.[19]

4. Fenomenología y verdad trascendental. La transformación aleteiológica de la ontología

Por referencia al trasfondo de conexiones así esbozado, el proyecto heideggeriano de una ontología fenomenológica puede ser mejor comprendido y enjuiciado, tanto en su alcance temático como metódico. Al mismo tiempo, se hace así también más claro en qué medida dicho proyecto trae consigo un conjunto de importantes presupuestos, que, entre otras cosas, dan cuenta del hecho de que lo que Heidegger entiende por ontología no sólo no es idéntico con lo que la tradición filosófica había entendido primariamente bajo ese nombre, sino que incluso ya no tiene, en rigor, demasiado que ver con ello. En efecto, el alcance de esta nueva concepción de la ontología sólo puede ser adecuadamente comprendido y ponderado, como se vio, cuando se tiene en cuenta el intento heideggeriano por hacer plausible una peculiar mediación temática y metódica entre fenomenología y filosofía trascendental, que permite una apropiación, a la vez, crítica y productiva, de las tendencias fundamentales operantes en ambas direcciones de pensamiento. En virtud de las exigencias que impone tal intento de mediación, en el marco del modelo explicativo que Heidegger presenta en *SZ*, la temática ontológica queda delimitada y definida de modo tal, que ya no apunta a la determinación de los principios y causas últimos del ente, en el sentido del modelo arqueológico tradicional, sino, más bien, a la tematización de las condiciones de posibilidad de la *accesibilidad*, es decir, de la *comprensibilidad*, del ente y el ser como tales. Vale decir: la ontología no se constituye aquí como una doctrina de los últimos principios y causas, esto es, como una *arqueología*, sino, más bien, como una doctrina de la *verdad trascendental*, es decir, como una *aleteiología*. En tal sentido, en el marco de la elucidación del concepto fenomenológico de fenómeno, Heidegger declara expresamente que "verdad fenomenológica (aperturidad del ser) es *veritas transcendentalis*" (cf. *SZ* § 7 C p. 38: "*Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*").

De este modo, la concepción aleteiológica de la ontología elaborada por Heidegger presenta un importante momento de continuidad con la fenomenología de Husserl, aun cuando o, más bien, precisamente porque se caracteriza, como se dijo ya, por una

---

las categorías, no quiere implicar, sin embargo, que en Kant lo categorial quede privado, sin más, de toda concreción. Por otra parte, la constatación según la cual Husserl logra efectivamente pensar lo categorial en su peculiar concreción tampoco quiere significar que Husserl haya logrado desarrollar de modo expreso la pregunta por el ser, a partir de su propia concepción del "*apriori*". Para esta curiosa situación de empate entre Kant y Husserl, véase *Zähringen* p. 380 s.

19. Véase Fischer (1990) p. 80 s. En su discusión de la interpretación heideggeriana de la doctrina de la intuición categorial Fischer provee una penetrante y equilibrada reconstrucción del intento de mediación entre Kant y Husserl que Heidegger pretende llevar a cabo (véase esp. p. 77-86).

consciente radicalización de las implicaciones ontológicas latentemente presentes ya en la concepción husserliana.[20] El principio metodológico fundamental, según el cual la ontología sólo resulta posible como fenomenología,[21] está, como se ve, en estrecha conexión con la concepción aleteiológica de la ontología. Por ello, no es casual que Heidegger haya llegado originalmente a la formulación de dicho principio justamente en el marco de la confrontación con la concepción husserliana de la intuición categorial.[22] Por último, por referencia a la concepción aleteiológica de la ontología así esbozada se hace también más comprensible por qué Heidegger cree tener que reformular la pregunta ontológica tradicional por el ser como la pregunta por el *sentido* del ser. En efecto, así reformulada, la pregunta apunta a las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad del ser como tal, tal como dicha comprensibilidad queda documentada, antes de toda reflexión filosófica e incluso de todo acceso científico al ente y el mundo, ya en la comprensión preontológica del ser que caracteriza a la actitud "natural" del *Dasein* cotidiano. En tal sentido, se puede decir que incluso la pregunta por el *sentido* del ser, es decir, la pregunta fundamental a partir de la cual se orienta, desde el comienzo mismo, la investigación llevada a cabo en *SZ*, presupone ya en su misma formulación la transformación temática y metódica de la problemática ontológica que trae neceasariamente consigo la concepción aleteiológica de la ontología.[23]

20. Para este aspecto, véanse las buenas observaciones en Tugendhat (1967) p. 178 ss., 266 ss.

21. Véase *SZ* § 7 C p. 38: "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes, junto a otras que pertenecen a la filosofía (...) Filosofía es ontología fenomenológica universal" ; cf. también p. 35: "La ontología sólo es posible como fenomenología".

22. Véase *Prolegomena* § 6 p. 98: "En la investigación fenomenológica que irrumpe con ello (*sc.* con el descubrimiento del ámbito abierto por la intuición categorial) se ha conquistado (*gewonnen*) el modo de investigación que buscaba la vieja ontología. No hay ninguna ontología *junto* a una fenomenología, sino que *ontología científica no es otra cosa que fenomenología*".

23. En este punto, Tugendhat (1991) p. 113 s. reprocha a Heidegger el hecho de operar habitualmente con preguntas que sólo adquieren un genuino sentido, cuando se presupone ya la respuesta que el propio Heidegger pretende darles. La pregunta por el sentido del ser sería, según Tugendhat, un ejemplo paradigmático de este tipo de situación, ya que sólo resulta comprensible, si se la refiere desde el comienzo a la respuesta que remite a la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser. Como constatación de un rasgo característico del modo en que Heidegger procede habitualmente en sus indagaciones filosóficas, el diagnóstico de Tugendhat acierta, sin duda, en un aspecto no carente de importancia dentro del estilo del pensamiento heideggeriano. Pero en la medida en que la observación de Tugendhat pretende cumplir una función eminentemente crítica, y no simplemente descriptiva, puede decirse no hace justicia al hecho de que Heidegger asume de modo expreso el carácter *inevitablemente circular* de toda elucidación filosófica, allí donde se trata de genuinas cuestiones de principio. Por lo mismo, Heidegger se distancia claramente del supuesto cartesiano-racionalista, según el cual la tarea de la reflexión filosófica consistiría en proveer demostraciones o derivaciones de carácter lógico-deductivo, que pudieran valer como libres de todo presupuesto y toda circularidad. En la concepción metódica elaborada por Heidegger, que no en vano se presenta como esencialmente *hermenéutica*, justamente no hay algo así como un punto cero, a partir del cual la reflexión filosófica pudiera comenzar su trabajo, de un modo completamente libre de presuposiciones. En conexión con la introducción de la pregunta por el (sentido del) ser, Heidegger va incluso tan lejos como para llevar a cabo una expresa rehabilitación de la función de las presuposiciones. Véase *SZ* § 2 p. 8: "La "presuposición" (*"Vor-*

5. Arqueología y aleteiología en el dominio de la *metaphysica naturalis*. La concepción aristotélica de los grados del saber

La tesis heideggeriana acerca de la especificidad fenomenológica de la ontología, según la he denominado más arriba, puede y debe ser entendida, al mismo tiempo, en un doble aspecto, esto es, tanto en su aspecto positivo como en su aspecto limitativo. En su aspecto positivo, la tesis según la cual la ontología sólo es posible como fenomenología apunta a asegurar a la filosofía su propio ámbito específico de competencia. El "objeto" de la ontología, es decir, el fenómeno en el sentido estrictamente fenomenológico, presupone en su accesibilidad temática, como se vio, ya una cierta mediación metódica. Ello es así, en la medida en que dicho "objeto" sólo resulta temáticamente accesible a través de un "cambio de actitud" metódicamente guiado, en virtud del cual el interés tematizante se dirige, por primera vez, hacia aquello que en la actitud "natural" o prefenomenológica sólo es visto de modo "precedente-concomitante". Por ello, precisamente, el ámbito fenoménico así tematizado sólo resulta temáticamente accesible para la propia fenomenología. Por otro lado, la mencionada tesis de la especificidad fenomenológica de la ontología trae también consigo un importante aspecto limitativo, en la medida en que excluye en el ámbito de la ontología, aleteiológicamente entendida, todo posible recurso a aquel tipo de modelo explicativo que cumple un papel básico y determinante en el acceso prefenomenológico al ente y al mundo, ya sea en la actitud científica o precientífica, a saber: el de la explicación causal.

La concepción tradicional de la ontología como una doctrina de las primeras (últimas) causas y los primeros (últimos) principios del ente derivaba su plausibilidad y su persuasividad, fundamentalmente, del hecho de encontrarse en una cierta relación de continuidad con la actitud prefilosófica, tal como ésta queda documentada tanto en el acceso práctico-operativo como en el acceso teórico-científico al ente y el mundo. El hilo conductor que permitía fundar tal continuidad venía dado aquí, precisamente, por el papel fundamental que cumple la pregunta 'por qué', en sus diferentes significados y posibilidades de aplicación, en las correspondientes formas del saber. En su origen a partir de la actitud "natural", la pregunta filosófica por las primeras (últimas) causas y los primeros (últimos) principios del ente se presentaba, en el marco de dicha concepción tradicional, como el resultado efectivo de la radicalización de la tendencia del hombre al saber por el saber mismo, una tendencia que opera ya de modo latente en los niveles inferiores de la escala de las diferentes for-

---

aussetzen") del ser tiene el carácter de un previo avistamiento del ser (*vorgängige Hinblicknahme auf Sein*), y ello de modo tal, que a partir de tal avistamiento (*aus dem Hinblick darauf*) el ente predado se articula provisionalmente en su ser. Este avistamiento del ser que sirve de guía (*diese leitende Hinblicknahme auf Sein*) brota de la compresión del ser de término medio, en la cual siempre ya nos movemos, *y que al fin <de cuentas> pertenece a la constitución esencial* (*Wesensverfassung*) *del Dasein mismo*. Tal «presuposición» no tiene nada que ver con la asunción postulativa (*Ansetzung*) de una proposición básica (*Grundsatz*), a partir de la cual se deriva deductivamente una serie de proposiciones. En el planteo de la cuestión por el sentido del ser no puede residir un "círculo en la prueba", porque en la respuesta a tal pregunta no se trata de <llevar a cabo> una fundamentación derivativa (*ableitende Begründung*), sino una puesta en libertad del fundamento, por vía de mostración indicativa (*aufweisende Grund-Freilegung*)".

mas del saber. Tal tendencia constituye una suerte de inclinación natural e inmediata al saber, que provee el preámbulo para todo posible intento de hallar conocimiento por vía temático-investigativa, tanto en el ámbito científico como en el propiamente filosófico. Justamente con vistas a tal carácter de preámbulo del saber estricto, y a la posibilidad de su consecuente radicalización en la filosofía misma, dicha tendencia natural al saber fue tradicionalmente reconocida y tematizada, bajo la denominación de la así llamada *metaphysica naturalis*.

Un ejemplo paradigmático de tal concepción lo encuentra Heidegger en la discusión aristotélica de los grados del saber y la posterior caracterización de la sabiduría (*sophía*), como forma suprema del saber, en *Metafísica* I 1-2. En la lección del semestre de invierno de 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón Heidegger lleva a cabo una detallada confrontación interpretativa con dicho texto, que se enmarca en una discusión más amplia de la concepción de las virtudes dianoéticas que Aristóteles elabora en el libro VI de *Ética a Nicómaco*, en la cual Heidegger cree poder avistar una suerte de *continuum* de las formas fundamentales del 'ser descubridor', es decir, del 'ser verdadero' (*alethéuein*) del *Dasein*.[24] Una característica distintiva de la interpretación de Heidegger viene dada por el hecho de que reconstruye el tratamiento aristotélico de las virtudes dianoéticas como explicación de la génesis de la *sophía*, es decir, de la sabiduría puramente teórica, concebida como la forma más alta del 'ser descubridor' del *Dasein*. Tal es precisamente el objetivo al que apunta Heidegger, cuando, como se dijo, apela al expediente de complementar el análisis del texto de *Ética a Nicómaco* VI por medio de una interpretación de la doctrina de los grados del saber de *Metafísica* I 1-2 (cf. *Sophistes* §§ 10-16 p. 65-128). Con gran detalle y notable penetración, Heidegger muestra en qué medida ya en los niveles inferiores de la escala aristotélica opera la tendencia a conceder la primacía al puro ver, que alcanza posteriormente su clímax en la famosa caracterización de la *sophía* como la captación puramente contemplativa de los primeros principios y causas del ente (cf. §§ 6-11 p. 31-78; §§ 13-14 p. 91-100; § 16 p. 121-128). Por medio de esta hipótesis interpretativa, Heidegger logra dar cuenta de algunos aspectos no carentes de dificultad para las interpretaciones más habituales de la posición aristotélica, tal como, por ejemplo, el primado que Aristóteles otorga expresamente a la *téchne* por sobre la *empeiría*, aun cuando ésta se revela no infrecuentemente como más eficaz que aquélla, allí donde se trata de hacer justicia, de modo puramente práctico-ejecutivo, al caso particular (cf. § 11 p. 74-78). Es precisamente en este punto donde se pone ejemplarmente de manifiesto, a

24. Una detallada interpretación de *Metafísica* I 1-2, acompañada de una traducción del texto, se encuentra ya en la lección sobre Aristóteles del semestre de verano de 1922, publicada recientemente en el marco de la *Gesamtausgabe* (cf. *Aristoteles B* §§ 6-12). Aunque en el caso de esta lección, con la cual está estrechamente conectado el "Natorp Bericht" (cf. *Natorp*), Heidegger no lee expresamente los célebres capítulos iniciales de *Metafísica* desde la perspectiva abierta por el tratamiento de las virtudes intelectuales en *Ética a Nicómaco* VI, no menos cierto es que la interpretación desarrollada en ella presenta una orientación general complementaria de la llevada a cabo en la lección de 1924-1925, en la medida que apunta centralmente a poner de manifiesto el hecho de que las diferentes formas del saber tematizadas por Aristóteles constituyen diferentes modos del comprender que ilumina la vida fáctica, en tanto ésta, en todo modo de acceso al ente y el mundo, se ha comprendido, a la vez, también a sí misma de cierta manera (cf. esp. § 11).

juicio de Heidegger, la tendencia operante en la concepción aristotélica, que potencia características más propias de la concepción griega en general, a una creciente independización del *légein*, como fundamento explicativo del ente en su *arché*. Dicho de otro modo: aquí se pone de manifiesto con toda nitidez la orientación fundamentalmente *arqueológica* de la concepción aristotélica y griega del saber, que encuentra su genuina consumación en la idea de la *sophía* como actividad puramente contemplativa y en la concepción arqueológica de la ontología, íntimamente conectada con ella. Ya en la propia *téchne* anida, pues, la tendencia del saber, así entendido, a hacerse cada vez más independiente del trato meramente práctico-operativo con el ente. Con su elogio de la pura contemplación propia de la *sophía*, como la forma más alta del 'ser descubridor' del *Dasein*, Aristóteles no hace otra cosa, a juicio de Heidegger, que explicitar y radicalizar las tendencias fundamentales de la comprensión griega del ser y del conocer, tal como éstas imperan ya en la actitud prefilosófica (cf. § 10 p. 67-69; § 16 b) p. 125-128).

Heidegger explica el primado de la *sophía* en la concepción griega por referencia a la tesis ontológica fundamental del primado de lo eterno e inmutable como la forma más alta del ser, comprendido en términos de constante presencia. Una tesis ontológica, fundada en una determinada concepción del ser a partir del horizonte del tiempo, conduce aquí a una peculiar concepción de la 'existencia propia' o 'auténtica' del *Dasein*, que adquiere su expresión ejemplar en el ideal aristotélico de la vida puramente contemplativa, como la forma más alta, aunque sólo parcialmente realizable, de la felicidad humana. Aquí adquiere expresión la tendencia, explica Heidegger, a "medir" el ser del *Dasein*, en lo que respecta a su 'ser temporal', a partir del ser eterno del mundo (cf. *Sophistes* § 24 b) p. 168-171; § 25 p. 172-179): el 'ser propio' (*Eigentlich-sein*) del *Dasein* es pensado como un 'ser por referencia a lo eterno' (*Sein zum Ewigen*), esto es, en términos de un 'inmortalizarse en la medida de lo posible' (*athanatízein*), para decirlo con la formulación de Platón y Aristóteles (cf. § 25 p. 178 s.). A tal concepción de la existencia propia Heidegger le opondrá en *SZ* su concepción del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (*Sein zum Tode*) y el 'llamado de la conciencia' (*Ruf des Gewissens*), que intenta definir la propiedad de la existencia precisamente no por referencia al ser del ente intramundano, sino, de modo inmanente, por referencia a lo que Heidegger denomina 'el más propio poder ser' (*das eigenste Seinkönnen*) del *Dasein* mismo, y en términos de la así llamada 'verdad de la existencia' (*Wahrheit der Existenz*) (cf. *SZ* § 44 p. 221). Bien entendido, la crítica de Heidegger a la concepción tradicional no apunta a poner en cuestión la pretensión de anclar su representación de la propiedad de la existencia en premisas ontológicas. Lo que le reprocha a la concepción tradicional es, más bien, el hecho de haberse orientado para ello a partir de una ontología equivocada, más precisamente, a partir de una ontología de las cosas, que no tienen, como tales, el modo de ser del *Dasein*. El proyecto de una analítica existenciaria, entendida como una ontología fundamental, puede ser visto, desde esta perspectiva, también como un intento por proveer una adecuada base ontológica al análisis fenomenológico de la propiedad de la existencia.

Importa aquí señalar el hecho de que para su propio proyecto alternativo frente al modelo ontológico tradicional y, en directa conexión con ello, también frente al modelo tradicional de la propiedad de la existencia, Heidegger encuentra importantes puntos de partida en el propio Aristóteles, en consonancia con la orientación que prescribe la ya mencionada divisa interpretativa "con Aristóteles contra Aristóteles". En este caso particular, es la concepción aristotélica de la *phrónesis*, como una sabiduría práctica

referida a las cosas humanas, la que juega un papel central.[25] A través de la *phrónesis* apunta el individuo humano, precisamente, como individuo, a la realización plena de sus propias posibilidades y a la configuración de su vida como una totalidad de sentido, es decir: pone en juego a través de ella su propia existencia como un todo (cf. *Sophistes* § 8 p. 48-57; § 19 p. 135-138; § 23 c) p. 163 s.). No puede haber duda, por cierto, de que Heidegger no desarrolla originalmente su concepción relativa a la conexión entre la 'propiedad' (*Eigentlichkeit*), por un lado, y el 'ser para (vuelto hacia) la muerte' y el 'llamado de la conciencia', por el otro, tal como ésta aparece expuesta en *SZ*, sobre la base de la representación aristotélica de la vida según la *phrónesis*. Son, más bien, otras las fuentes que juegan aquí el papel protagónico, en particular, la temprana confrontación con la filosofía de la vida y de la existencia. En efecto, en el marco de la discusión del existenciario del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' en *SZ*, como es sabido, Heidegger no remite a Aristóteles, sino, más bien, a Kierkegaard (cf. § 45 p. 235 nota 1). No menos cierto es, sin embargo, que Heidegger interpreta la concepción aristotélica de la *phrónesis* desde la mencionada perspectiva, y que obtiene, así, a partir de ella importantes elementos, que posteriormente reaparecen, transformados y radicalizados, en el modelo de *SZ*.[26] En la distinción aristotélica entre la vida según la *phrónesis* y la vida según la *sophía* Heidegger ve una alternativa fundamental entre dos posibles modelos de la propiedad de la existencia, que documentan, en cada caso, una diferente orientación ontológica de base, a saber: la orientación a partir de la estructura de ser del propio *Dasein*, signado por su radical finitud, por un lado, y la orientación a partir de las cosas sustanciales del mundo, caracterizadas ontológicamente en términos de constante presencia, por el otro. Tanto la *phrónesis* como la *sophía* son modos del 'ser descubridor' del *Dasein*, que, *desde un punto de vista puramente estructural*, deben considerarse como dotados de iguales dere-

25. Para la recepción heideggeriana de la concepción aristotélica de la *phrónesis*, véanse las muy buenas observaciones en Volpi (1989) p. 232 ss. Veáse también Sadler (1996) p. 150-158.

26. Menciono aquí de modo sumario algunos aspectos centrales presentes en la interpretación de la *phrónesis* aristotélica desarrollada por Heidegger en la lección del semestre de invierno 1924-1925, los cuales señalan ya unívocamente en dirección de la concepción presentada en *SZ*. En primer lugar, 1) en la *phrónesis* aristotélica encuentra Heidegger un eco del fenómeno fundamental de la (voz de la) conciencia (*Gewissen*), a través de algunos de los rasgos fundamentales que caracterizan a la concepción de *SZ*: la *phrónesis* llama al *Dasein* a su ser "verdadero" y más "propio", y ello en constante lucha contra las tendencias al encubrimiento que anidan en el propio *Dasein* (cf. *Sophistes* § 8 p. 48-57, esp. p. 55 s.). Además, y sobre esta misma base, 2) Heidegger conecta expresamente la *phrónesis* con la 'resolución' (*Entschluß*) y el 'estado de resuelto' (*Entschlossenheit*), e intenta así dar cuenta de su función en la apertura de la situación, en su irreductible especificidad y particularidad (cf. § 22 p. 146-164). Por último, 3) en el texto de la lección también aparece de modo suficientemente claro, desde el punto de vista del contenido, la conexión con el momento del 'en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*), constitutivo del ser del *Dasein*: la *phrónesis* se refiere, en cada caso, al *Dasein* mismo y a su posible 'ser propio' (cf. § 8 p. 48-51), y de este modo apunta a la realización de un bien específicamente humano, que es contingentemente diferente para cada hombre (cf. § 19 p. 135-138), y que permanece, como tal, referido a la irreductible concreción y la esencial ocasionalidad (*Diesmaligkeit*) de la situación del caso (cf. § 23 c) p. 163 s.). Para una discusión más amplia de las conexiones estructurales entre la *phrónesis* aristotélica y el 'comprender' (*Verstehen*) heideggeriano, también con referencia al fenómeno de la 'verdad de la existencia', véase Estudio 8.

chos. En tal sentido, *ambos* podrían pretender ocupar el peldaño superior en la escala de los modos del 'ser descubridor', de modo tal que *ambos* podrían estar en condiciones de proveer el paradigma para una correspondiente concepción de la propiedad de la existencia, ya que: 1) ambos constituyen formas fundamentales de la apertura del mundo, y 2) ambos albergan en sí el momento de la captación noética, no discursiva, de los correspondientes principios (cf. *Sophistes* § 23 c) p. 163 s.). Desde esta perspectiva, la decisión de Aristóteles en favor del primado de la *sophía* no deriva, a diferencia de lo que ocurre en los demás casos, de la constatación de una carencia estructural de la propia *phrónesis*, como modo del 'ser descubridor'. Más bien, Heidegger piensa que el criterio que subyace a la decisión de Aristóteles en favor de la *sophía* viene dado aquí, por así decir, desde fuera, ya que el fundamento último de tal decisión ha de buscarse, en definitiva, en la tesis ontológica del primado de lo eterno e inmutable. La *sophía* obtiene la preferencia, por cuanto constituye aquel modo específico del 'ser descubridor' que facilita el acceso al ámbito de lo que es supremamente ente, el ámbito de lo eterno e inmutable (cf. § 19 p. 135-138).

A más tardar aquí se hace claramente visible de qué modo, a través de una osada interpretación de la posición de Aristóteles, Heidegger pudo llegar a atisbar la existencia de una conexión estructural entre la ontología sustancialista de la presencia, con su clara orientación arqueológica, por un lado, y el modelo tradicional de la 'propiedad' de la existencia, en términos de una vida dedicada a la actividad puramente contemplativa, por el otro.

6. Ontología y actitud "natural", en perspectiva aleteiológica

Gracias a su orientación básica de corte arqueológico, la concepción tradicional de la ontología pudo hallar el hilo conductor que permitiera dar cuenta de la continuidad entre la actitud "natural" y la actitud filosófica en la función de la pregunta 'por qué', en la medida en que, justamente *en cuanto pregunta*, ella abre, por primera vez, el ámbito de despliegue dentro del cual la tendencia natural al saber puede llegar progresivamente a su más plena realización. Por su parte, la concepción aleteiológica de la ontología, que en virtud de su peculiar diseño metódico ya no se orienta a partir del modelo habitual de la explicación causal, tampoco está ya en condiciones de recurrir como hilo conductor a la pregunta 'por qué', al menos, en el modo en que lo hizo la tradición metafísica. Por lo mismo, la concepción aleteiológica debe hallar un hilo conductor diferente, a los efectos de dar cuenta de la posibilidad de continuidad entre la actitud "natural" y la actitud filosófica, al menos, si no está dispuesta a renunciar a hacer transparente en su origen a partir del mundo de la vida a la propia actitud filosófica, como un tipo peculiar de actividad y forma de vida. Pero dicha renuncia, en un punto tan decisivo, ni siquiera puede entrar en consideración, cuando se trata justamente de una concepción radicalmente fenomenológica, que apunta, como tal, al objetivo programático básico de una fundamentación de *todo* saber y *todo* conocimiento a partir del mundo de la vida. Por ello, la suposición de una cierta continuidad de la actitud filosófica con la actitud "natural" juega en el modelo ontológico de Heidegger, como de otro modo lo hace también ya en Husserl,[27] un papel, al menos,

27. Para el intento husserliano por hacer transparente la actividad teórica en su origen a partir

tan importante como en la concepción tradicional de la ontología. Ahora bien, en el caso de Heidegger, dicha continuidad no queda fundada por medio de la referencia al papel que cumple la explicación causal en las diversas formas del saber, sino, más bien, por medio del recurso al *factum*, inescapable para la propia filosofía, de la comprensión del ser. Como se dijo ya, en su contenido nuclear, la filosofía es, a juicio de Heidegger, ontología. Pero la ontología presupone como tal siempre ya el *factum* de la comprensión del ser, y ello ya por la sencilla razón de que, en su carácter esencialmente *proyectivo* y *hermenéutico*, la ontología no es sino el despliegue expreso y la radicalización de aquella precomprensión del ser que es constitutiva del *Dasein* como tal, a saber: tanto de su propio ser como también del ser del ente intramundano y del ser, en general.[28] Considerados en su raíz existenciaria, tal despliegue expreso y tal radicalización constituyen, pues, la realización concreta de un cierto proyecto vital, que se funda, como tal, en una peculiar resolución a la autotransparencia, como posibilidad fáctica del *Dasein*.[29]

---

de la experiencia inmediata del mundo de la vida, véase la muy buena reconstrucción en Sepp (1997) p. 74-97. Sepp pone de relieve que Husserl intenta explicar la motivación de la reflexión teórica, dentro del contexto de la vida mundana regida por el interés de la autoconservación, a través de la referencia a fenómenos defectivos, tales como las diversas formas del fracaso y la decepción, justamente en la medida en que tales fenómenos están en condiciones de producir una suerte de reversión de la dirección intencional habitual y, con ello, de abrir la posibilidad de una referencia expresa a las condiciones que conducen originalmente a la puesta en marcha de la intención decepcionada en cada caso (cf. esp. p. 87).

28. Para la tesis heideggeriana según la cual la ontología está, como tal, ónticamente enraizada en la comprensión preontológica del *Dasein*, véase esp. *SZ* § 4, donde Heidegger habla de la existencia de un primado óntico-ontológico del *Dasein*, en la medida en que el propio *Dasein* constituye la condición óntico-ontológica de la posibilidad de toda ontología (cf. esp. p. 13 s.). Como despliegue expreso y radicalización de la comprensión preontológica del ser, la ontología fenomenológico-hermenéutica posee ella misma un carácter esencialmente proyectivo-interpretativo y, por lo mismo, remite en su misma posibilidad a los existenciarios del 'comprender' (*Verstehen*) y la 'interpretación' (*Auslegung*), tal como Heidegger los tematiza en los §§ 31-33 de *SZ*.

29. En el § 31 de *SZ* Heidegger caracteriza existenciariamente al comprender, en su carácter proyectivo, como el 'ver' (*Sicht*) del *Dasein*; si ese ver se refiere de modo primario y en totalidad a la propia existencia, entonces se transforma en un 'ver a través', en el sentido de la transparencia (*Durchsichtigkeit*). En la medida en que se refiere primariamente al ser del *Dasein* mismo, al 'ver a través' se diferencia de otras formas del ver, que se refieren primariamente ya al ente intramundano –sea como 'a la mano' (*zuhanden*) (*vgr.* el 'ver en torno' [*Umsicht*]; cf. por ejemplo § 15 p. 69) o bien como meramente 'ante los ojos' (*vorhanden*) (*vgr.* el mero 'dirigir la mirada' [*Hinsehen*] (cf. por ejemplo § 13 p. 61)–, ya al otro *Dasein* precisamente en su 'ser ahí con' (*Mitdasein*) (*vgr.* el 'tomar en consideración' o 'tomar en cuenta' (*Rücksicht*) y la 'indulgencia' (*Nachsicht*); cf. § 26 p. 123). Hay que enfatizar aquí que el 'ver a través' no constituye la mera contemplación de una suerte de 'yo puntual' (*Selbstpunkt*), dado en estado de aislamiento, sino, más bien, un comprensivo hacerse cargo ejecutivamente de la totalidad del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), constitutivo del 'ser en el mundo', que hace, como tal, transparente la existencia misma en su constitutivo ser junto (*Sein bei*) al ente intramundano, así como en su igualmente constitutivo 'ser con' (*Mitsen*) los otros (cf. § 31 p. 146). La ontología constituye, a su vez, el despliegue expreso y la radicalización de la comprensión preontológica del ser, que, como tal, trae ya consigo una correspondiente forma preontológica del 'ver a través'. Tal despliegue expreso y tal radicalización de la comprensión preontológica deben comenzar necesariamente, en virtud del primado óntico-ontológico del

La necesidad de hallar un nuevo hilo conductor para la continuidad entre la actitud "natural" y la actitud filosófica, en el marco de la concepción aleteiológica de la ontología, puede hacerse comprensible también a partir de la referencia al diagnóstico heideggeriano acerca del desarrollo histórico de la metafísica. Ya he remitido al hecho de que, de acuerdo con la explicación de Heidegger en el § 1 de *SZ*, el tratamiento de la pregunta por el ser que caracterizó a la tradición metafísica condujo a la configuración y la consolidación del dogma que declara al ser, en tanto concepto máximamente universal y vacío de contenido, como comprensible de suyo. En esta supresión fáctica de la pregunta por el ser, que acontece en la forma de un estrechamiento de la problemática ontológica exclusivamente al plano del ente, es precisamente la orientación arqueológica de la ontología tradicional, al hilo de la pregunta 'por qué' entendida en sentido causal, la que ha jugado, a juicio de Heidegger, un papel determinante.[30] En efecto, más allá de toda la diversidad de sus posibles variantes, de la cual la propia historia de la metafísica provee ya un claro testimonio, la orientación básica a partir del modelo de la explicación causal contribuye decisivamente a que la nivelación de la diferencia ontológica, que como tendencia está incoada ya en la propia actitud "natural", con su constitutiva fijación en el ente intramundano, adquiera un impulso aún mayor y quede consolidada definitivamente, en el plano de la reflexión filosófica. Como Heidegger lo explicará posteriormente de modo expreso, la orientación a partir del modelo de la explicación causal, en el intento por dar respuesta a la pregunta por el ser, conduce finalmente al resultado de que el ser del ente, entendido como su fundamento (*Grund*, *arché*), sólo puede ser pensado bajo la

Dasein, por la analítica de la existencia, como ontología fundamental, y, justamente en cuando constituyen el despliegue y la radicalización de la comprensión preontológica del ser, repercuten, a su vez, sobre la propia existencia. Heidegger formula este punto, de gran relevancia sistemática, en un pasaje muy famoso de la introducción metódica de *SZ*: "Filosofía es ontología fenomenológica universal a partir de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el cabo del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí de donde éste *surge* y hacia donde *repercute*" (*SZ* § 7 C p. 38). Como despliegue expreso y radicalización de la comprensión preontológica del ser, la ontología constituye pues, al mismo tiempo, la realización de una resolución, de carácter esencialmente 'yecto'-'proyectivo' (*geworfen-entwerfend*), a la autotransparencia, en tanto ésta constituye una posibilidad fáctica del *Dasein*. Ahora bien, en la medida en que el *Dasein*, precisamente en tanto 'yecto', está caracterizado esencialmente por el existenciario de la caída (*Verfallen*) (cf. *SZ* §§ 35-38), tal resolución acontece necesariamente en la forma de un recuperarse a partir del haberse perdido siempre ya en el mundo y en el 'uno', como "sujeto" de la cotidianidad, y ello en una lucha constante contra las tendencias al autoencubrimiento, que están ontológicamente ancladas en la propia constitución ontológica del *Dasein* (cf. § 63 p. 311 s.). Para una reconstrucción de conjunto, que contiene también importantes momentos de crítica, de la concepción heideggeriana de la fenomenología, al hilo del motivo de la conversión que conduce a la propiedad autotransparente, véase Merker (1988) esp. p. 153-230, 265-288.

30. En este contexto hay que remitir al intento desarrollado por Heidegger en *WG* por rastrear el origen de la pregunta 'por qué' hasta su raíz en la trascendencia del *Dasein*, en tanto 'libertad para el fundamento' (*Freiheit zum Grunde*) (cf. p. 173). Este intento acontece, precisamente, en el modo requerido por una reinterpretación aleteiológica de la problemática del fundamento (*Grund*), en la medida en que, por contraste con la interpretación tradicionalmente dominante de corte arqueológico, Heidegger considera dicha problemática desde la perspectiva que abre la pregunta por la conexión interna entre trascendencia, diferencia ontológica y verdad.

figura de la *causa sui*. La pregunta por el ser es comprendida así en sentido estrictamente *arqueológico* y, por lo mismo, queda respondida a través de aquel modo peculiar de fundamentación que toma la forma de un retroceso hacia la *próte arché*, entendida como *ultima ratio*.[31] La respuesta a la pregunta por el ser toma, pues, la forma de un retroceso *óntico* hacia el *summum ens*, donde éste opera como la causa última, que, en tanto fundamento productor, funda la unidad del ente, en su totalidad.[32] Puesto que se trata aquí precisamente de un retroceso *óntico*, dicho modo de comprender y responder la pregunta por el ser trae consigo una tendencial nivelación de la diferencia entre ser y ente, y, con ello, acarrea también un oscurecimiento de la propia pregunta por el ser, en su sentido más propio.[33]

31. Véase OVM p. 51: "Según esto, el asunto del pensar (*die Sache des Denkens*), el ser como fundamento (*Grund*), sólo es pensado a fondo (*gründlich*), cuando el fundamento se representa como el fundamento primero (*der erste Grund*), πρώτη ἀρχή. El asunto originario del pensar se exhibe como la 'protocosa' (*Ur-sache*), como la *causa prima*, que corresponde al retroceso fundamentador (*der begründende Rückgang*) hacia la *ultima ratio*, la explicación última (*die letzt Rechenschaft*). El ser del ente se representa, en el fondo (*gründlich*), sólo como *causa sui*, en el sentido del fundamento. Con esto queda nombrado el concepto metafísico de Dios".

32. Cf. OVM p. 45.

33. Los motivos conceptuales vinculados con la problemática de la 'diferencia ontológica' y la así llamada 'constitución onto-teo-lógica' de la metafísica recién adquieren vigencia expresa, como es sabido, en épocas posteriores a la publicación de SZ. Sin embargo, ya en SZ y en las lecciones de la época de Marburgo puede reconocerse claramente la presencia de elementos y puntos de partida que conducirían posteriormente al desarrollo expreso de dicha problemática. Para una detallada discusión de los puntos de partida para el desarrollo de la problemática de la diferencia ontológica presentes en SZ, véase Rosales (1970). En lo que concierne a la orientación tendencialmente onto-teo-lógica que en el nivel metafísico trae consigo la concepción arqueológica de la ontología, baste aquí con remitir al hecho de que ya en la lección del semestre de invierno 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón Heidegger llama expresamente la atención sobre la caracterización esencialmente *causal* de Dios como objeto de la *sophía* ofrecida por Aristóteles: el último *agathón*, como *télos*, es, a la vez, *arché*, en el sentido estrictamente causal del término (cf. *Sophistes* § 16 a) p. 122 ss.; véase también § 18 p. 132 ss.). Un importantísimo paso ulterior en dirección de la concepción más tardía en torno a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica se lleva a cabo en la lección del semestre de verano de 1927, en la cual aparece por primera vez de modo expreso también el tema de la diferencia ontológica (cf. *Grundprobleme* §§ 19-22). Heidegger introduce aquí la tesis según la cual la ontología tradicional, tal como fue desarrollada, sobre todo, en el Medioevo al hilo de la distinción fundamental entre *essentia* y *existentia*, se caracteriza por el hecho de que piensa el ser orientándose a partir del paradigma de la producción técnico-artística (*Herstellen*) (cf. §§ 11-12; véase también SZ § 20 p. 92). Esta orientación arqueológica de la ontología, incoada ya en el propio pensamiento griego, alcanza propiamente su clímax recién en la metafísica creacionista medieval, particularmente, allí donde la verdad, entendida fundamentalmente como adecuación y como corrección del pensar, es retrotraída, en su origen y su posibilidad, a la dimensión de la causalidad, a través de la referencia al Dios creador como garante de la *adaequatio*. La concepción griega de la verdad como *alétheia*, que en el propio mundo griego nunca habría quedado nivelada del todo, experimenta así un dramático giro, que toma la forma de una reinterpretación de carácter netamente arqueológico, y que resulta, como tal, decisivo para el posterior desarrollo de la metafísica, con su específico modo de enfocar la problemática del ser y la verdad. A este diagnóstico referido a la reinterpretación arqueológica de la *alétheia* griega y su decisiva influencia sobre la metafísica posterior Heidegger arriba, si no antes, al menos, ya a comienzos de los años 30. A este respecto, véase WW esp. p. 175 ss.

7. La posibilidad de la filosofía en el contexto del naturalismo y la reconquista aleteiológica de Aristóteles

Con su polémica contra la concepción arqueológica de la ontología y su defensa de una concepción alternativa, de corte estrictamente aleteiológico, Heidegger se une a los esfuerzos de Husserl por asegurar a la filosofía, en la época de dominio irrestricto de las ciencias modernas, una esfera propia de competencia, que quede, como tal, sustraída a todo posible intento de conquista por vía de naturalización. Como es sabido, Husserl comprendió, desde el comienzo, el desarrollo de su concepción fenomenológica también en el sentido de una confrontación con las tendencias naturalistas que concedieron su peculiar impronta a la filosofía del siglo XIX. No sólo la polémica contra la concepción psicologista de la lógica en los "Prolegomena" a *LU*, sino también la presentación programática del ideal de una filosofía estrictamente científica –en franca oposición a las erróneas interpretaciones, de corte naturalista e historicista, de la naturaleza del conocimiento filosófico– en el ensayo de 1910-1911, titulado "Philosophie als strenge Wissenschaft" (cf. *Philosophie*), que Heidegger gustaba de citar, documentan de modo inconfundible la centralidad del motivo antinaturalista en el pensamiento de Husserl.[34] Más allá de su severa crítica al desarrollo de la concepción husserliana después de *LU*, Heidegger retoma, a su modo, el motivo antinaturalista presente en el pensamiento de Husserl, como lo muestra ya el entusiasmo con el que Heidegger saluda en la doctrina husserliana de la intuición categorial nada menos que el descubrimiento originario del único camino concreto para una genuina investigación categorial. Con todo, Heidegger desarrolla el motivo antinaturalista que caracteriza al programa fenomenológico en una dirección completamente diferente, que conduce a una radicalización de la intuición fundamental que le subyace. Aquí juega un papel decisivo también el hecho de que, como se vio, Heidegger tiende, ya desde muy temprano, a cimentar su posición antinaturalista, tal como ésta se expresa en la concepción aleteiológica de la ontología, a través del expediente de someter a un examen crítico-deconstructivo a la concepción tradicional de la filosofía como consumación de la tendencia arqueológica del saber, en el sentido de la *metaphysica naturalis*.

34. No mucho antes de la publicación de *SZ* Heidegger se refiere al ensayo de 1910-1911 todavía en términos altamente positivos, y presenta la concepción programática elaborada por Husserl como la causa directa del hecho de que una nueva generación de investigadores, todavía en proceso de maduración, haya podido decidirse a un trabajo compartido, fundado en una base segura, y ello en craso contraste con la reacción notoriamente negativa (*Entsetzen*) que la propuesta husserliana había despertado en la mayoría de los filósofos profesionales ya establecidos (véase *Prolegomena* § 10 a) p. 127). En este mismo contexto, Heidegger remite al intento husserliano en dicho ensayo por poner de relieve la región de la conciencia pura, como una región ontológica independiente, la cual debe ser nítidamente distinguida de la esfera real de las vivencias psicológicas (véase *Prolegomena* § 10 b) p. 132, con la remisión a *Philosophie* p. 298 s.). En cambio, en la consideración retrospectiva contenida en *Weg* es, más bien, el aspecto crítico-negativo de la recepción del texto husserliano por parte de Heidegger el que adquiere expresión y pasa a dominar la escena: la concepción programática que Husserl presenta en el ensayo de 1910-1911 recién iba a obtener una fundamentación suficiente –explica Heidegger– a través de la concepción desarrollada en *Ideen* I, con su característica opción metódica, rechazada desde un comienzo por el propio Heidegger, de asumir el punto de partida en la conciencia, siguiendo el modelo de fundamentación característico de la filosofía trascendental de la Modernidad (véase *Weg* p. 84 s.).

Como lo pone claramente de manifiesto la discusión desarrollada al comienzo de *SZ*, tal examen crítico-deconstructivo encuentra su punto de partida en el hecho de que es la propia concepción tradicional de la filosofía la que, en su despliegue histórico, condujo finalmente a la supresión de la pregunta por el ser, como tal. Y el desarrollo posterior del pensamiento heideggeriano, más allá de *SZ*, muestra que el diagnóstico de base con relación al carácter autosupresivo de la ontología arqueológicamente constituida se mantiene vigente, e incluso se profundiza. En tal sentido, en su última obra publicada en vida, Heidegger constata que el proceso de autosupresión de la filosofía en favor de las ciencias positivas, el cual comienza muy tempranamente, ya en la propia hora de nacimiento de la filosofía en Grecia, y alcanza su culminación en la época del fin de la metafísica, en el fondo no representa otra cosa que la plena realización de tendencias que de modo latente, aunque no por ello menos eficaz, ya estaban dadas desde el comienzo, en el modelo arqueológico del saber, que proveía la base para la concepción tradicional de la filosofía.[35]

Por último, por referencia al trasfondo provisto por la crítica al modelo arqueológico y, en conexión con ella, por el intento de una transformación aleteiológica de la ontología pueden comprenderse mejor también algunos de los motivos centrales de la recepción de Aristóteles por parte de Heidegger. En el preciso sentido que indica la divisa interpretativa "con Aristóteles contra Aristóteles", en su lectura de los principales textos aristotélicos, Heidegger pone siempre de relieve aquellos aspectos y puntos de partida que señalan, al menos, tendencialmente, en dirección de una concepción aleteiológica, y, de ese modo, los hace, a la vez, contrastar fuertemente con aquellos motivos arqueológicos que resultaron determinantes para la orientación de la tradición filosófica posterior. Ya la primera recepción expresa del pensamiento de Aristóteles en el marco del proyecto de una hermenéutica de la facticidad, tal como se presenta en las primeras lecciones de Friburgo (véase *Aristoteles A, Aristoteles B, Natorp, Ontologie*), muestra muy claramente de qué modo Heidegger pone a prueba, en la confrontación con los textos aristotélicos, abordajes interpretativos que buscan dar vigencia precisamente a aquellas virtualidades que en la recepción tradicional del pensamiento aristotélico fueron poco consideradas o bien relegadas en favor de otros aspectos. Desde la perspectiva de la recepción tradicional de Aristóteles, como el principal representante de la ontología sustancialista, no puede no resultar altamente provocativa la decisión de Heidegger de orientarse justamente a partir de Aristóteles, a la hora de intentar desarrollar una ontología de la vida fáctica, de corte radicalmente antisustancialista. También la confrontación con Aristóteles en la época de Marburgo, la cual se caracteriza por su orientación consecuentemente aleteiológica, da expresión a la misma actitud hermenéutica de base, en lo que concierne al modo de trato con los textos aristotélicos. Así, por ejemplo, en la importantísima lección sobre lógica del semestre de invierno 1925-1926, Heidegger lee la concepción

35. En este respecto, véanse las explicaciones de Heidegger en *Ende* esp. p. 63 ss., donde el desocultamieno (*Unverborgenheit*) a través del cual recién hay propiamente algo así como el ser, el pensar y su recíproca copertenencia, es presentado como la tarea que le queda y que nada puede arrebatarle al pensar, en la época de la autosupresión de la filosofía, y ello en contraste directo con aquello que constituía el "tema" o "asunto" (*Sache*) de la filosofía, entendida como metafísica, que, al menos, desde Aristóteles, no consiste sino en el intento por pensar el ente como tal, en los términos propios de una 'onto-teo-logía' (cf. p. 76 ss.).

aristotélica del *lógos apophantikós* desde la perspectiva que abre la pregunta por el origen del enunciado, y de la verdad que le pertenece, a partir del acceso inmediato al mundo en la experiencia antepredicativa, y ello en abierta oposición a la interpretación de corte fuertemente logicista a la que, a través de un complejo desarrollo histórico, había conducido *de facto* la tradición aristotélica, en el marco de la ontología de la *Vorhandenheit* (véase *Logik* §§ 10-14). De modo semejante procede la extensa y detallada interpretación de Aristóteles en la lección del semestre de invierno 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón, donde el contraste entre arqueología y aleteiología se elabora incluso más nítidamente (cf. *Sophistes* §§ 4-26): la concepción básicamente arqueológica de la *sophía* de *Metafísica* I 1-2 es reconocida como tal, pero su alcance dentro del conjunto del pensamiento aristotélico queda fuertemente relativizado por medio de la inserción en el contexto interpretativo más amplio que provee el tratamiento de las virtudes dianoéticas como modos del 'ser descubridor' (*alethéuein*) en el libro VI de *Ética a Nicómaco*. La expresa rehabilitación de la *phrónesis*, como modelo alternativo al ideal de la vida puramente contemplativa según la *sophía*, abre la posibilidad de hallar en Aristóteles puntos de partida que señalan en una dirección completamente diferente, incluso opuesta, a aquella que la tradición del aristotelismo siguió posteriormente. Incluso en la época correspondiente al pensamiento de la *Kehre*, es decir, en una fase del pensamiento heideggeriano en la cual la presencia de Aristóteles, como es sabido, ya no ocupa el centro de la atención, no cesa el intento de reconquistar, por así decir, a Aristóteles para la causa de la aleteiología, a través de una apropiación transformadora de su pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en la interpretación de la concepción aristotélica de la *physis* como "resonancia" o "eco" (*Nachklang*) de la experiencia originaria griega de la *physis*, a partir de la *alétheia* (véase *Physis* esp. p. 297 ss.). Y piénsese, sobre todo, en la interpretación estrictamente aleteiológica de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, en el marco del despliegue de la pregunta por la esencia de la técnica moderna (véase *Technik* esp. p. 10 ss.), una interpretación que traslada la resistencia frente a la nivelación arqueológica de la *alétheia* al genuino lugar de origen de la propia tradición arqueológica.

Con Aristóteles *contra* Aristóteles, pero, en todo caso, *nunca* del todo *sin* Aristóteles. Así podría formularse, en último término, la moraleja de esta compleja, tensa y excitante historia, que cuenta el origen y el despliegue de un pensamiento poderoso, que, nos guste o no, ha dejado una impronta indeleble y decisiva en la filosofía del siglo XX.

ESTUDIO 6

Verdad, libertad y trascendencia

La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit *en los escritos de 1929-1930*

1. El origen del enunciado predicativo y el carácter derivativo de la verdad proposicional en el contexto de SZ

Uno de los temas más recurrentes en los escritos de Heidegger que constituyen el entorno inmediato de *SZ*, tanto en la última fase de la gestación de la obra a partir de 1924 como en la época que sigue inmediatamente a su publicación en 1927, viene dado por el intento de poner de manifiesto el carácter derivativo del enunciado predicativo y, con ello, también de la verdad proposicional, respecto de formas más básicas de acceso al ente y al mundo, y de las formas antepredicativas de la verdad que aparecen estructuralmente vinculadas con ellas.[1] Heidegger desarrolla su estrategia argumentativa encaminada a tal fin en directa conexión con la discusión crítica de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*, concepción a la que intenta liberar de la reinterpretación logicista a la que la sometió la posterior tradición filosófica. Heidegger piensa que Aristóteles no entendió las nociones clave de *synthesis* y *diaíresis*, a las que apela expresamente para caracterizar la estructura del *lógos apophantikós*, en el sentido que les dio la tradición posterior, como si aludieran, respectivamente, a la mera vinculación o separación de los términos S y P en la estructura del enunciado. Heidegger cree, además, que Aristóteles nunca suscribió de modo expreso la tesis tradicional, según la cual el enunciado predicativo o bien el juicio expresado por él sería, como tal, el lugar originario de la verdad. Lejos de ello, Heidegger piensa, más bien, que en la obra aristotélica hay indicios suficientes que apuntan en dirección de una concepción diferente del fenómeno de la verdad, concepción que vincula a dicho fenómeno con las diferentes formas de acceso antepredicativo al ente y que subraya, a la vez, el carácter originalmente manifestativo de la verdad como *alétheia*, en la medida en que refiere la noción de verdad primariamente a la mostración

1. Junto a los §§ 33 y 44 de *SZ*, en las lecciones los textos fundamentales para el intento heideggeriano de reconstrucción interpretativa de la estructura del enunciado predicativo y, en conexión con ello, para la tematización del problema de la verdad proposicional se encuentran *Sophistes* § 26 b); *Logik* §§ 11-14; *Grundprobleme* § 17-18, *MAL* §§ 1-3 y *EPh* §§ 10-11. Para una buena reconstrucción del contexto del tratamiento de la problemática de la verdad en el joven Heidegger, véase ahora Dahlstrom (1994). Para el tratamiento del enunciado predicativo, en conexión con la discusión de la posición aristotélica, véase esp. p. 129-163.

o venida a la presencia del ente mismo, antes de toda posible concordancia o adecuación del enunciado con lo que así se muestra.

No puedo detenerme aquí en los detalles relativos al peculiar modo en que Heidegger interpreta los textos aristotélicos relevantes para este problema.[2] Baste con señalar que el interés de Heidegger por la posición de Aristóteles con referencia a la estructura del *lógos apophantikós* no responde a una motivación meramente histórica, sino que surge, más bien, de consideraciones de tipo sistemático, que resultan fundamentales desde la perspectiva que corresponde a la concepción que el propio Heidegger elabora en su obra fundamental. En efecto, al comienzo mismo del análisis dedicado a tematizar el origen del enunciado predicativo en el § 33 de *SZ*, Heidegger subraya el hecho de que la temática vinculada con el *lógos apophantikós* ocupa necesariamente un lugar central dentro de la problemática propia de la ontología fundamental, en la medida en que ya en los inicios de la ontología griega, los cuales determinan decisivamente el desarrollo posterior de la metafísica occidental, el *lógos* habría proporcionado el *único* hilo conductor para el acceso al ente y para la determinación de su ser (cf. *SZ* § 33 p. 154). Esta orientación unilateral a partir del *lógos* trajo consigo, a juicio de Heidegger, un doble estrechamiento de la problemática ontológica, que debe ser diagnosticado como tal y, sobre esa base, también superado, a través de una nueva orientación metódica en el abordaje de la temática de la ontología: por una parte, la ontología tradicional estrechó la propia idea del ser, al intentar leerla, por así decir, a partir de uno y sólo uno de los posibles modos de presentación del ente, esto es, a partir del modo en que éste comparece allí donde se accede a él en el puro 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*) y en la enunciación predicativa que brota de él y lo articula; por otra parte, y de modo paralelo, la ontología tradicional llevó a cabo un correspondiente estrechamiento del alcance genuino de la noción de verdad, al vincular la verdad exclusivamente con la enunciación predicativa y restringirla así, de hecho, al ámbito de una determinada modalidad de venida a la presencia del ente, la documentada en el enunciado, la cual es, para peor, una forma derivativa de comparecencia, que resulta, como tal, incapaz de sustentarse a sí misma y se asienta necesariamente en otras formas de acceso no vehiculizadas por la enunciación misma. Estrechamiento de la idea del ser y estrechamiento del alcance de la noción de verdad aparecen aquí como las dos caras de una misma moneda. Y ello no es de menor importancia para el diseño de la concepción ontológica elaborada por Heidegger, pues ésta se orienta fundamentalmente, como es sabido, a partir de la vinculación originaria entre ser y verdad. Se ve, pues, en qué medida el análisis del origen del enunciado predicativo y la correspondiente puesta de manifiesto del carácter derivativo de la

2. Para una discusión más amplia de las características fundamentales de la recepción y transformación heidegggeriana de la concepción aristotélica de la verdad, véase Estudio 1. Para la recepción de la caracterización aristotélica del *lógos apophantikós* en términos de *sýnthesis* y *diaíresis* por parte de Heidegger y también de Husserl, remito a la discusión en Vigo (2002). Una detallada reconstrucción de conjunto del desarrollo de la temática vinculada con la noción de verdad desde *SZ* hasta *WW* se encuentra en Brasser (1997), quien critica también mi interpretación de 1994 (véase Estudio 1 p. 37-38). Para una discusión de conjunto de la recepción heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad, que considera todos los textos relevantes, tanto del período temprano como de la época cercana a la *Kehre*, véase ahora Agnello (2006).

verdad proposicional juegan un papel central dentro de la concepción general esbozada por Heidegger en *SZ*.[3]

Ahora bien, yendo de modo más directo al análisis que Heidegger desarrolla en los §§ 33 y 44 de la obra, puede decirse que, tanto en el caso del tratamiento del enunciado predicativo como en el de la noción de verdad, opera con un modelo de derivación basado en la distinción de tres niveles diferentes. Recapitulemos brevemente lo esencial de ambos tratamientos.

1) En el caso del enunciado, el análisis desarrollado en el § 33 apunta a mostrar de qué modo la estructura nuclear de la articulación predicativa, a la que Heidegger denomina el 'como' apofántico (*das apophantische Als*), se funda en dos niveles previos de articulación significativa, situados ambos en el plano de la experiencia antepredicativa y escalonados dentro de una misma secuencia derivativa, a saber: en primer término, el nivel propio de la 'interpretación' (*Auslegung*), con su propia estructura nuclear, correspondiente a lo que Heidegger denomina el 'como' hermenéutico (*das hermeneutische Als*), y, en último término, el nivel correspondiente al 'comprender' existenciario (*Verstehen*), caracterizado en su forma específica de articulación significativa por referencia a la estructura del 'para' (*Um-zu*). El peculiar modelo de derivación avistado aquí por Heidegger queda expresado en la tríada 'comprender' (*Verstehen*)-'interpretación' (*Auslegung*)-'enunciado' (*Aussage*), a cuyo tratamiento están dedicados los §§ 31-33 de *SZ*.[4]

El objetivo último del análisis desarrollado por Heidegger consiste aquí en la reconducción de la articulación predicativa a sus presupuestos en el ámbito del acceso antepredicativo al ente y el mundo, y ello en el marco de una concepción de conjunto dentro de la cual es el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' (*zuhanden*) el

3. La crítica de Heidegger a la orientación unilateral a partir del *lógos*, tal como ella habría caracterizado a la ontología tradicional, comprende, en rigor, dos aspectos diferentes, aunque conectados, a saber: por una parte, la orientación unilateral a partir del *lógos* trae consigo un estrechamiento de la perspectiva, en la medida en que no permite tomar debidamente en cuenta el papel que cumplen los diferentes modos del acceso no predicativo y no lingüístico al ente y el mundo, en la apertura originaria de la significatividad; por otra parte, se añade el hecho de que, en la consideración característica de la tradición metafísica, el *lógos* mismo tendió a ser estrechado en su verdadero alcance, en virtud del primado casi irrestricto que se concedió al enunciado declarativo (*lógos apophantikós*), en la consideración del fenómeno del lenguaje. Las demás formas del *lógos*, que el propio Aristóteles reconoció en su irreductible especifidad, no jugaron, de hecho, prácticamente ningún papel relevante en el desarrollo de la lógica y la ontología tradicionales. Este diagnóstico explica también el interés que mostró Heidegger, desde bastante temprano, por el tratamiento aristotélico del lenguaje, justamente, en aquellos peculiares modos de concreción del discurso que, por su propia naturaleza y finalidad, desbordan todo pretendido encuadramiento de corte logicista. En este sentido, véase, sobre todo, la amplia discusión interpretativa de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, desde la perspectiva que apunta a su fundamento en el 'ser en el mundo' del *Dasein*, que Heidegger lleva a cabo en la lección del semestre de verano de 1924, donde, como es sabido, el tratamiento aristotélico del discurso, tal como éste acontece y opera en sede retórica, provee el hilo conductor para una tematización del 'ser hablante' (*Sprechendsein*) del *Dasein* (cf. *GAPh* esp. §§ 13-22).

4. Para una discusión detallada del análisis heideggeriano del origen del enunciado predicativo, por recurso a la mencionada secuencia de derivación, véase Estudio 4.

que constituye la forma básica y primaria de apropiación significativa. Uno de los elementos esenciales de dicho análisis –aunque abordado de modo más bien colateral en el tratamiento de *SZ*, si se compara, como veremos, con desarrollos posteriores– consiste en poner de relieve el hecho de que, como modo de ser por referencia al ente por parte del *Dasein*, el enunciado presupone siempre ya la apertura del plexo total de significación constitutivo del mundo, en el acceso antepredicativo. Se trata aquí, por lo demás, de un rasgo que, lejos de constituir una particularidad específica de la enunciación predicativa como tal, caracteriza, en rigor, a *todo* modo de ser por referencia al ente intramundano por parte del *Dasein*, tanto en el trato práctico-operativo como también en el comportamiento meramente teórico-constatativo, en la medida en que la propia trascendencia del *Dasein* como 'ser en el mundo' presenta una estructura esencialmente bidimensional, en la cual la dimensión básica corresponde a la referencia no objetivante y no tematizante al mundo y el ser, más allá de toda referencia a "objetos" o "cosas": junto al nivel de los diferentes modos de referencia al ente intramundano, hay, a juicio de Heidegger, un nivel más básico y fundante, en el cual tiene lugar, en principio, de modo puramente ejecutivo y no tematizante, un 'ir más allá' del ente intramundano, en dirección del 'ser' de dicho ente y del plexo total de significación del mundo, en tanto horizonte último para toda posible venida a la presencia del ente intramundano. En atención a esta duplicidad de aspectos se puede hablar de una bidimensionalidad óntico-ontológica de la trascendencia del *Dasein*.[5] Pues bien, al carácter necesariamente fundado y mediado de todo modo de referencia al ente intramundano se añade, en el caso del enunciado predicativo, también el hecho ya señalado de que la enunciación misma constituye, como tal, un modo derivativo de acceso al ente, cuyo origen debe buscarse, como muestra el análisis de los §§ 31-33, en una peculiar modificación de modos de acceso más básicos en el ámbito de la experiencia antepredicativa.

2) También en el tratamiento del fenómeno de la verdad en el § 44 de *SZ* apela Heidegger a un esquema de derivación en tres niveles, cuyo paralelismo con el esquema presentado en los §§ 31-33 no debe verse como meramente exterior, sino que obedece, más bien, a correspondencias estructurales de fondo. Frente a la concepción tradicional que identifica la verdad, sin más, con la verdad del enunciado predicativo (o el juicio), entendida en términos de la *adecuación* del enunciado (juicio) respecto de su objeto de referencia, Heidegger se esfuerza por poner de manifiesto el carácter derivativo y fundado de la verdad proposicional, dirigiendo la atención, una vez más, a sus presupuestos en la experiencia antepredicativa. Redescribe la estructura de la verdad proposicional en términos del 'ser descubridor' (*Entdeckend-sein*) del enunciado, entre otras razones, a los fines de evitar las fuertes connotaciones representacionalistas de la teoría adecuacionista en su versión más difundida.[6] Tal 'ser descu-

5. Para la caracterización de la trascendencia del *Dasein* como 'bidimensional' y 'horizontal', véase Estudio 2 esp. p. 45 ss.

6. Heidegger enfatiza en este sentido que en el enunciar efectivo quien enuncia no está referido a "representaciones" (*Vorstellungen*), sino al ente mismo mentado en el enunciado, y que el fenómeno de acreditación (*Ausweisung*) en el cual el enunciado en cuestión pone de manifiesto su 'ser verdadero' –y, correspondientemente, el fenómeno de decepción que pone de manifiesto su 'ser falso'– acontece, del mismo modo, por referencia al ente mismo, y no a contenidos representa-

bridor' propio del enunciado verdadero presupone, como tal, el 'estado de desoculto' (*Unverborgenheit*) o, como también lo llama Heidegger aquí, el 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente mismo. Y éste, a su vez, sólo es posible sobre la base de un correlativo 'ser descubridor' (*Entdeckend-sein*) del *Dasein* mismo, que en este caso ya no viene facilitado por la enunciación misma, sino que acontece de modo no mediado por ella, en el plano del acceso al ente en la experiencia antepredicativa, más concretamente: en el acceso teórico-constatativo –o, dicho de modo más tradicional, "contemplativo"– a lo que está dado como meramente 'ante los ojos' (*vorhanden*), a través del puro 'dirigir la mirada' o 'mirar hacia' (*Hinsicht*), el cual constituye, a su vez, un modo fundado de acceso, resultante, como tal, de una modificación derivativa a partir del trato práctico-operativo con los entes 'a la mano' (*zuhanden*).

Aunque el texto del § 44 no siempre resulte lo suficientemente expreso en este aspecto, desde el punto de vista de la reconstrucción sistemática de la posición esbozada por Heidegger con referencia al carácter derivativo de la verdad proposicional, hay que distinguir aquí claramente dos modos o niveles diferentes del 'ser descubridor' del *Dasein* por referencia al ente, a saber: por un lado, el 'ser descubridor' que tiene lugar a través de la enunciación predicativa como tal, que es aquel modo *derivativo* del 'ser descubridor' por referencia al cual Heidegger caracteriza la verdad del enunciado (= 'ser descubridor^{1}'); por otro lado, el 'ser descubridor' que tiene lugar ya en la propia experiencia antepredicativa, y que precede, como tal, a todo posible descubrimiento del ente por medio de la enunciación (= 'ser descubridor^{2}'). Este 'ser descubridor^{2}', situado en el plano de la experiencia antepredicativa, presenta, a su vez, diferentes formas, puesto que, como ya se dijo, hay descubrimiento y venida a la presencia del ente no sólo en el acceso de tipo meramente teórico-constatativo a los entes dados 'ante los ojos', sino antes ya –y, a juicio de Heidegger, de modo todavía más originario– también en el trato práctico-operativo con lo que es 'a la mano'. Ahora bien, el descubrimiento del ente como meramente 'ante los ojos' a través del puro 'dirigir la mirada' (= 'ser descubridor^{2}', en la peculiar modalidad correspondiente al comportamiento teórico-constatativo) constituye en el plano de la experiencia antepredicativa, por así decir, la fuente inmediata de la que brota el enunciar mismo.

---

cionales que mediarían, de un modo ontológicamente no esclarecido, entre el enunciado y el ente mentado en él. El enunciar, explica Heidegger, es un 'ser por referencia a la cosa misma' (*ein Sein zum seienden Ding selbst*) mentada en el enunciado. Toda interpretación que introduzca aquí instancias mediadoras, del tipo que fueren, enturbia definitivamente, a su juicio, la estructura del fenómeno de la enunciación y de su acreditación como verdadera. Véase *SZ* § 44 p. 217 s. El giro antirrepresentacionalista que Heidegger imprime a su concepción de la verdad proposicional va asociado a una clara tendencia verificacionista, que radicaliza los rasgos operacionalistas contenidos ya de modo latente en la concepción husserliana, orientada a partir de la correlación entre "intención (vacía)" y "repleción" (*Erfüllung*). En este sentido explica Gethmann (1989) p. 111 s. que, en la reconstrucción heideggeriana de la verdad proposicional, 'verdad' pasa a designar, en primera instancia, una categoría de éxito: la verdad satisface la intención significativa del enunciado, tal como una solución resuelve un problema. En tal caso, explica Gethmann, el enunciado se "adecua" o "ajusta" a la cosa, pero no como la foto se adecua al original, sino como la llave se adecua a la cerradura que puede abrir. Para una buena discusión del papel del componente verificacionista en la concepción de Heidegger y su conexión con el verificacionismo de Husserl, véase Okrent (1988) cap. 4, cuya interpretación, sin embargo, se inscribe en las líneas generales de la recepción pragmatista del pensamiento de Heidegger. Véase también Brasser (1997) p. 99-166.

Éste no hace sino dar expresión, a través de la articulación predicativa, al contenido fenoménico abierto originariamente en dicha fuente de experiencia, y ello de modo tal que, en virtud de la función esencialmente comunicativa del enunciado, dicho contenido fenoménico se hace así accesible y disponible incluso con independencia de la experiencia que facilita el acceso originario a él. Pero dicho modo de acceso al ente 'ante los ojos', de carácter puramente teórico-constatativo, constituye, como se dijo ya, un modo fundado de la experiencia antepredicativa misma, en la medida en que, según Heidegger, debe ser reconstruido como el resultado de una modificación reductiva a partir del acceso a lo 'a la mano' propio del trato práctico-operativo (= 'ser descubridor^{2}', en la peculiar modalidad correspondiente al trato práctico-operativo). El descubrimiento del ente facilitado por la enunciación predicativa se muestra así como doblemente fundado, en la medida en que no sólo remite en su origen a la experiencia antepredicativa, sino que brota, además, de modo inmediato de una modalidad fundada y derivativa de ésta, que debe verse, a su vez, como emergente de una modificación reductiva a partir de una modalidad más básica.[7]

7. La formulación de Heidegger en el § 44 tiende a no distinguir netamente entre el 'ser descubridor' facilitado por el enunciado como tal ('ser descubridor^{1}') y el posibilitado por el 'dirigir la mirada' en el plano de la experiencia antepredicativa ('ser descubridor^{2}', en su modalidad teórico-constatativa). En efecto, en una breve recapitulación de la concepción elaborada por recurso a la noción de descubrimiento, Heidegger explica que el descubrir (*Entdecken*) es un modo de ser (*Seinsweise*) propio del 'ser en el mundo', y remite inmediatamente a la alternativa entre el acceso propio del trato práctico-operativo y el acceso propio del comportamiento puramente teórico-constatativo (*das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen*), como modos específicos de descubrimiento del ente intramundano (cf. § 44 b) p. 220). El 'ser descubridor' del enunciado parece estar aquí subsumido, sin más, bajo la referencia al descubrimiento del ente a través del acceso puramente teórico-constatativo. La razón de esta simplificación queda inmediatamente clara, sin embargo, a partir del contexto, pues lo que Heidegger tiene aquí primariamente en vista es el contraste entre el sentido activo (*Entdeckend-sein*) y el sentido pasivo (*Entdeckt-sein*) de la noción de descubrimiento empleada para la caracterización de la verdad, contraste que apunta a enfatizar el primado que corresponde al sentido activo: primariamente 'verdadero' (*primär wahr*), explica Heidegger, es el *Dasein* mismo, en tanto descubridor (*entdeckend*), mientras que en un segundo sentido (*im zweiten Sinne*) se llama 'verdadero' también el ente intramundano, en tanto caracterizado por el 'estado de descubierto' (*Entdeckt-sein, Entdecktheit*). Tratándose, pues, fundamentalmente de este contraste entre el sentido activo y el sentido pasivo de la noción de descubrimiento, la referencia a las diferentes formas del descubrimiento en su sentido activo queda limitada a lo esencial y no entra en mayores precisiones. Sin embargo, no puede ponerse seriamente en duda que la diferencia entre el 'ser descubridor' correspondiente a la actividad del enunciar como tal ('ser descubridor^{1}'), por un lado, y el 'ser descubridor' posibilitado por el 'dirigir la mirada' en el plano de la experiencia antepredicativa ('ser descubridor^{2}', en su modalidad teórico-constatativa), por el otro, es esencial dentro de la posición elaborada por Heidegger. En este sentido, no debe perderse de vista el hecho de que en su tratamiento del enunciado en el § 33 enfatiza la función esencialmente *comunicativa* que cumple el enunciado como modo de ser por referencia al ente: el enunciado no es un simple descubrir, sino un *dejar ver conjuntamente* aquello que es indicativamente mostrado en el modo de la determinación predicativa (*Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten*) (p. 155). En tal sentido, el enunciado es esencialmente *Mitteilung*, en el sentido preciso de 'participación comunicativa' del ente en su 'estado de descubierto'. A dicha 'participación comunicativa' pertenece como un momento esencial lo que Heidegger denomina el 'estado de declarado' (*Ausgesprochenheit*), en virtud del cual tiene lugar un modo nuevo y derivativo de comparecencia del ente indicativamente mostrado en el enunciado: se trata de un

Pero, junto al nivel correspondiente al enunciado predicativo mismo y al nivel correspondiente a los diferentes modos de referencia al ente en el plano de la experiencia antepredicativa, a partir de los cuales surge, mediata o inmediatamente, la enunciación como tal, Heidegger identifica en el análisis todavía un tercer nivel de aplicación de la noción de verdad, que corresponde al estrato más básico y fundamental en la estructura de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, es decir, de su 'estado de abierto' o 'aperturidad' (*Erschlossenheit*).[8] Como Heidegger hace notar expresamente en el texto, no se trata ya en este caso de un modo específico de referencia al ente intramundano como tal, sino que la referencia al 'estado de abierto' apunta aquí, más bien, a la estructura nuclear de la trascendencia del *Dasein* como 'ser en el mundo': aquella estructura nuclear que constituye el 'ahí' (*Da*), siendo el cual el *Dasein* como tal *es*. Lo que abre primariamente este 'estado de abierto' –constituido por los momentos estructurales del 'comprender' (*Verstehen*), el 'encontrarse' (*Befindlichkeit*) y el 'habla' (*Rede*)– es el 'ser en el mundo' como tal, en sus tres momentos estructurales, a saber: el mundo, el 'ser en' y el 'sí mismo' (*das Selbst*) como 'quién' (cf. § 25: *das Wer*) del 'ser en el mundo',[9] momentos que Heidegger analiza en detalle en los §§ 14-38 de *SZ*. Esta apertura originaria del 'ser en el mundo' como tal y, en particular, del mundo mismo, como plexo total de la significación, es previa y posibilitante respecto de todo posible descubrimiento del ente intramundano, como Heidegger lo ha mostrado en el

---

modo de comparecencia que puede darse incluso con independencia de la mostración originaria del ente en la experiencia antepredicativa, donde se halla, sin embargo, la fuente originaria de significación de la cual procede y a la cual, en definitiva, remite el enunciado como tal. La ambivalencia estructural que alberga esencialmente en sí esta nueva forma de comparecencia del ente en y a través del enunciado reside en el hecho de que el enunciado no sólo deja ver el ente mentado en él, sino que puede ser también fuente de su progresivo encubrimiento, en la medida en que provee la ocasión de un acceso de carácter sucedáneo, que tiende a sustituir la experiencia originaria con el ente mismo (cf. p. 155). Tanto el énfasis de Heidegger en la función esencialmente comunicativa del enunciado como la puesta de manifiesto del carácter ambivalente y tendencialmente sustitutivo del tipo de acceso que éste facilita hablan claramente en favor de la tesis aquí sugerida, según la cual no es posible homologar el 'ser descubridor' del enunciado como tal y el 'ser descubridor' posibilitado por el mero 'dirigir la mirada' en el plano de la experiencia antepredicativa.

8. Cf. Rivera (2001) p. 29: "Tenemos, pues, según Heidegger, tres estratos, por así decirlo, de la verdad: la verdad como «adecuación», la verdad como estar al descubierto de los entes, fundamento de aquélla, y la verdad como aperturidad del propio Dasein, que funda, a su vez, la verdad de los entes. Con esta última verdad, habríamos llegado al fondo definitivo de toda verdad: verdad sería, pues, en última instancia, aperturidad del Dasein, como momento constitutivo de su ser". En la descripción del segundo estrato Rivera remite expresamente al sentido pasivo de descubrimiento como 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*). No resulta necesario ya aclarar que en este mismo segundo nivel se sitúa también el correlativo sentido activo de descubrimiento, que corresponde a los diferentes modos de referencia al ente intramundano en el plano de la experiencia antepredicativa, es decir, aquel que he llamado 'ser descubridor^2', en sus diferentes posibles modos de realización, sea a través del comportamiento meramente teórico-constatativo o bien del trato práctico-operativo.

9. Cf. *SZ* § 44 b) p. 220: "Pero el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) es la modalidad fundamental (*Grundart*) del *Dasein* en conformidad con la cual éste *es* su 'ahí' (*Da*). El 'estado de abierto' está constituido por el 'encontrarse' (*Befindlichkeit*), el 'comprender' (*Verstehen*) y el 'habla' (*Rede*), y concierne, de modo igualmente originario, al mundo (*Welt*), el 'ser en' (*In-sein*) y el 'sí mismo' (*das Selbst*)".

análisis de la mundanidad del mundo y del ser del ente intramundano en los §§ 14-18, análisis al cual el propio Heidegger remite expresamente en el tratamiento del § 44. En tal sentido, el 'estado de descubierto' del ente intramundano se funda en la previa apertura del mundo mismo (cf. § 44 b) p. 220). Obviamente, esto no debe entenderse en el sentido trivial de que la apertura del mundo y, en general, del 'ser en el mundo', como un todo, precediera efectivamente a la aparición del ente intramundano dentro del espacio de manifiestación constituido en la trascendencia misma. Por el contrario, no hay algo así como una mera apertura del mundo y del 'ser en el mundo' que no trajera ya consigo, al mismo tiempo, el descubrimiento y la mostración del ente intramundano. En tal sentido, Heidegger subraya que *con* y *a través de* (*mit und durch*) el 'estado de abierto' está siempre ya dado también el 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) del ente intramundano (p. 220). Pero esto debe entenderse necesariamente en el doble sentido de que ni hay apertura del mundo y del 'ser en el mundo' sin descubrimiento concomitante del ente intramundano, en alguno de sus posibles modos de manifestación, ni hay tampoco, inversamente, mostración del ente intramundano sino dentro del ámbito de manifiestación provisto por el mundo mismo, en tanto horizonte de la trascendencia constitutiva del 'ser en el mundo' como tal. Siendo ambos aspectos inseparables de hecho, desde el punto de vista de la secuencia de fundamentación avistada por Heidegger, la prioridad pertenece aquí, sin embargo, al momento de la apertura originaria del plexo total de la significación: toda venida a la presencia del ente intramundano está, a su juicio, siempre ya mediada por una cierta comprensión de su ser, la cual acontece, de uno u otro modo, por referencia al plexo total de significación del mundo y dentro de dicho plexo total de significación.[10]

Ya en el marco del tratamiento del enunciado predicativo y su origen a partir de la experiencia antepredicativa en los §§ 31-33 Heidegger remitía, como se vio, al carácter necesariamente mediado y fundado de todo posible modo de referencia al ente intramundano. El mismo motivo reaparece expresamente también en el tratamiento de la verdad del § 44, lo cual obedece, como puede verse, a razones de fondo, conectadas de modo directo con el peculiar modo en que Heidegger concibe en *SZ* la estructura de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, caracterizada en términos de su 'estado de abierto'. Es con referencia al carácter constitutivo del 'estado de abierto' como Heidegger puede afirmar que el *Dasein* es 'en la verdad', en un sentido estrictamente ontológico que, por supuesto, no implica que, en el plano óntico, el *Dasein* se caracterice fácticamente por poseer de antemano, por así decir, toda la verdad sobre todos y cada uno de los entes intramundanos. En tanto existente, el *Dasein* es siem-

10. Esta inseparabilidad de hecho de ambos aspectos y el carácter, por así decir, destacante del ente intramundano –que es el que ocupa el primer plano en las diferentes modalidades concretas de ejecución del 'ser en el mundo', tanto en el comportamiento teórico-constatativo como también, de otro modo, en el trato práctico-operativo– explican el hecho de que la dimensión fundante de la trascendencia del *Dasein*, correspondiente a la apertura del plexo total de la significatividad del mundo y del 'ser en el mundo' como tal, quede en primera instancia, por así decir, encubierta bajo la dimensión correspondiente al descubrimiento del ente intramundano. Este encubrimiento afecta no sólo al acceso preontológico al ente y el mundo, sino también, de otro modo, al propio intento de tematización ontológica, tal como éste fue llevado a cabo en el marco de la ontología tradicional, en la medida en que ésta se caracterizó, a juicio de Heidegger, por continuar y consolidar las tendencias objetivantes y cosificantes que operan ya en la actitud "natural" o prefilosófica.

pre ya un ente 'abierto', y en tanto 'abierto' (*als erschlossenes*) 'abre' y 'descubre' (*erschließt und entdeckt*) (§ 44 b) p. 221). Aquí la doble formulación 'abre'/'descubre' debe considerarse de crucial importancia, si se tiene en cuenta la distinción comentada arriba entre el nivel correspondiente a los diferentes modos de referencia al ente intramundano ('descubrimiento' en el doble sentido de 'ser descubridor' y 'estado de descubierto'), por un lado, y el nivel correspondiente a la previa apertura (*Erschlossenheit*) del mundo, como horizonte de manifestación, y del 'ser en el mundo' como tal, por el otro. Pero en la medida en que el 'ser en la verdad' del *Dasein* se funda en el 'estado de abierto' y éste, a su vez, comprende la estructura total del 'ser en el mundo', caracterizado no sólo por el 'comprender', el 'encontrarse' y el 'habla', sino también por el momento igualmente esencial de la 'caída' (*Verfallen*), en esa misma medida el 'ser en la verdad' del *Dasein* posee, como tal, la estructura del 'ser en el mundo' mismo, y comprende en sí, por tanto, también el momento del 'ser en la no verdad' (*Unwahrheit*): lo descubierto y abierto (*das Entdeckte und Erschlossene*), explica Heidegger, está presente, por lo pronto, en el modo deficiente de la tergiversación, el encubrimiento y el encerramiento, a través de la habladuría, el afán de novedad y la ambivalencia, como momentos estructurales de la 'caída', constitutivos del correspondiente 'estado de interpretado' (*Ausgelegtheit*) del ente intramundano (cf. § 44 b) p. 222). Por ello, tomado en su sentido estrictamente ontológico, que el *Dasein* es en la verdad significa también, y de modo igualmente originario, que el *Dasein* es en la no verdad (p. 222).[11]

Hemos visto de este modo que en el tratamiento del enunciado y la verdad de SZ operan varios motivos centrales estructuralmente vinculados, que remiten a la peculiar concepción de la trascendencia constitutiva del *Dasein* que Heidegger elabora en la obra. En el marco del intento por poner de manifiesto el carácter derivativo del tipo de acceso al ente facilitado por la enunciación predicativa, Heidegger logra situar en el foco de la atención la conexión intrínseca que vincula el fenómeno de la verdad, en su sentido manifestativo originario, con la estructura nuclear de la trascendencia del *Dasein* como 'ser en el mundo'. Veamos ahora cómo en los escritos inmediatamente posteriores a la aparición de SZ, desde la perspectiva abierta por la conexión entre trascendencia y verdad avistada en esta obra, Heidegger está en condiciones de radicalizar aspectos centrales del análisis y de poner así al descubierto algunos de los motivos que jugarán un papel decisivo en la transición que lleva desde la concepción de SZ al pensamiento característico de la así llamada *Kehre*. Limitaré la discusión a tres aspectos que considero centrales dentro de esta problemática, a saber: la profundización del análisis referido a las condiciones de posibilidad de la "adecuación" del enunciado (sección 2), la radicalización del alcance de la tesis referida al papel posibilitante de la apertura del mundo (sección 3) y, finalmente, la radi-

11. Heidegger trata expresamente fenómenos tales como la tergiversación (*Verstellung*), el encubrimiento (*Verdecktheit*) o el encerramiento (*Verschlossenheit*) como derivativos o parasitarios respecto de los fenómenos más básicos del descubrimiento (*Entdecktheit*) y el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), en la medida en que sólo pueden darse sobre la base de estos últimos. Véase § 44 b) p. 222: "... sólo en la medida en que el *Dasein* está abierto (*erschlossen*), está también cerrado (*verschlossen*); y sólo en la medida en que con el *Dasein* el ente intramundano está siempre ya descubierto (*entdeckt*), está tal ente, como aquello que puede hacer frente dentro del mundo, encubierto (*verdeckt*) (oculto [*verborgen*]) o desfigurado (*verstellt*)".

calización de la conexión entre la verdad y la trascendencia, concebida como libertad, que lleva finalmente a una concepción eventualista e historial de la verdad y el ser (sección 4). Para ello, me concentraré en el material que aportan, fundamentalmente, tres obras, a saber: la lección del semestre de invierno 1929-1930, publicada con el título "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit" (cf. GBM), el escrito dedicado en homenaje a Husserl titulado "Vom Wesen des Grundes" (cf. WG) y, por último, la importante conferencia titulada "Vom Wesen der Wahrheit" (cf. WW), que para no pocos intérpretes marca justamente el punto de inflexión determinante de la *Kehre*.

2. Los presupuestos prelógicos del enunciado predicativo y las condiciones de posibilidad de la "adecuación"

La estrategia de reconducción de la estructura del enunciado predicativo a su origen en el ámbito de la experiencia antepredicativa desarrollada en SZ es objeto de una importante profundización en la lección del semestre de invierno de 1929-1930 (cf GBM § 73 p. 492-507), que resulta aquí de especial interés, por cuanto aporta precisiones de fondo, en particular, con relación al enraizamiento del enunciado en el mundo. En el marco de una nueva discusión de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* –cuyo eje consiste en el intento de retrotraer al ámbito de la experiencia antepredicativa la estructura sintético-diairética avistada por Aristóteles, con su caracterización del enunciado de la forma S-P en términos de *sýntheis* y *diaíresis*– Heidegger tematiza los presupuestos del enunciado en el ámbito de lo 'prelógico' (*vorlogisch*), tal como lo denomina en este texto. Dichos presupuestos son básicamente tres, a saber: 1) el originario 'ser libre' (*Frei-sein*) del *Dasein*, en cuanto trascendente; 2) la coapertura de un plexo total total de significación, a la que Heidegger denomina aquí la 'complementación' o 'totalización' (*Ergänzung*); y 3) la 'revelación' (*Enthüllung*) del ente intramundano al que se refiere el enunciado, en su ser de tal o cual manera. Un breve comentario de los tres aspectos permitirá ver en qué medida Heidegger, al retomar los motivos fundamentales del análisis de SZ, va al mismo tiempo decididamente más allá de ellos, a través de una nueva distribución de los acentos que determinan la orientación fundamental del tratamiento.

Comienzo por el aspecto 3), que, en el orden de la secuencia de fundamentación avistada por Heidegger, es el que se sitúa, por así decir, en el plano más cercano al nivel de la articulación enunciativa. En efecto, es éste el momento que queda representado de modo inmediato en la estructura superficial del enunciado. Así, por ejemplo, en un enunciado como 'esta pizarra es negra' (cf. GBM § 72 h) p. 474 ss.: *diese Tafel ist schwarz*) o bien 'la pizarra está colocada de modo inapropiado' (cf. GBM § 72 h) p. 476 ss.; § 73 d) p. 498 ss.: *die Tafel steht ungünstig*), el ente que es 'objeto' del enunciado es descubierto en su ser de tal o cual manera, y ello con arreglo a un cierto respecto, hacia el cual se orienta el 'ver' que lo descubre en su ser de tal o cual manera.[12] Este tipo de enunciado de la forma S-P, sobre todo, en la medida en que se lo

12. Heidegger señala expresamente que la articulación de los términos S y P a través de la cópula

considera como ya proferido y objetivado exteriormente (cf. GBM § 73 d) p. 498 s.), ofrece el punto de partida cuasinatural para el tipo de análisis característico del enfoque propio de la gramática y la lógica tradicionales. Dicho tipo de enfoque –que sigue la línea del proceso de exteriorización objetivante a través de la articulación predicativa, y lo consolida en su resultado– apunta tendencialmente, en definitiva, a la distinción básica entre el "objeto" y sus determinaciones, a partir de la cual se orienta la ontología tradicional, que es fundamentalmente una ontología de las "cosas", en tanto dadas como meramente 'ante los ojos'. Heidegger intenta, por su parte, contrarrestar dicha tendencia, retrotrayendo el resultado objetivado del proceso de exteriorización a sus presupuestos en el ámbito de lo dado de modo prelógico, es decir, de modo previo e independiente respecto de la articulación predicativa a través del *lógos apophantikós*.

Atendiendo, sobre todo, al caso de la determinación predicativa, *vgr.* el 'estar colocada de modo inapropiado' de la pizarra, Heidegger señala que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, el objetivo del análisis no consiste aquí en contraponer la referencia del predicado al "objeto" correspondiente, a partir de la cual se orienta tradicionalmente el análisis lógico-gramatical y ontológico, a una referencia –dada, por así decir, a las espaldas de la enunciación misma– al "sujeto" que lleva a cabo el acto de enunciar, tal como ocurre allí donde se llama la atención sobre el componente de relatividad respecto del "sujeto" involucrado en la aplicación significativa de predicados que indican posiciones en el espacio o incluso, aunque de otro modo, determinaciones cualitativas como los colores. El objetivo del análisis es otro, pues apunta a una dimensión situada más allá del ámbito propio de la oposición entre la referencia al "objeto" del enunciado y la referencia al "sujeto" del acto de la enunciación. Se trata de dar cuenta, explica Heidegger, de aquello que se abre antepredicativamente *conjuntamente* con la apertura prelógica de la pizarra colocada inadecuadamente (cf. p. 499 s.). Pues bien, aquello que, en el ámbito de la *apertura prelógica*, acompaña

---

'es' posee, al mismo tiempo, tres significados fundamentales, que corresponden, respectivamente, al 'ser algo' (*Was-sein*), en los dos posibles modos de la predicación accidental (*So-sein*) y la predicación esencial (*Wesens-sein*), al 'ser que...' (*Daß-sein*), en el sentido de la predicación existencial, y al 'ser verdadero' (*Wahr-sein*) (cf. GBM § 72 h) p. 474 ss.). Ambos ejemplos aducidos podrían ser analizados con arreglo a cada uno de esos significados de 'ser'. Pero, a la hora de poner de manifiesto el enraizamiento del enunciado en el ámbito abierto en la experiencia antepredicativa, Heidegger suele concentrarse básicamente en el momento de significación correspondiente al 'ser algo'. Aunque el texto de GBM no hace especial énfasis en este aspecto, es importante no perder de vista que, de acuerdo con el análisis desarrollado en los §§ 31-33 de *SZ*, la matriz S-P, correspondiente a la estructura del 'como' apofántico, surge, como tal, a partir de dos momentos constitutivos del correspondiente acceso antepredicativo al ente particular del caso, a saber: por un lado, 1) un peculiar modo del 'tener previo' (*Vorhabe*) del ente, en virtud del cual éste aparece como el 'objeto-tema' (*Worüber*) del enunciado, es decir, como aquello que provee el correlato del término sujeto; por otro lado, 2) un modo correspondiente del 'ver previo' (*Vorsicht*), dotado de una cierta orientación aspectual (*eine ausgerichtete Hinblicknahme*), a través del cual tiene lugar el relevamiento de aquella determinación que ha de declararse del sujeto (*auf das Auszusagende*), es decir, del correspondiente predicado. Se trata, en ambos casos, de modificaciones derivativas a partir de aquellas formas más básicas del 'tener previo' y el 'ver previo' vinculadas con el acceso inmediato al ente intramundano a través del trato práctico-operativo. Para la caracterización de la modificación del 'ver previo' y el 'tener previo' que subyace a la posibilidad del enunciado, véase *SZ* § 33 p. 157 s.

necesariamente y, así, posibilita la venida a la presencia de la pizarra precisamente en el modo en que ésta se presenta, es decir, en su estar colocada de modo inapropiado, no es otra cosa que el plexo total de significación constitutivo del mundo.[13]

Con esto entramos ya, de hecho, en el aspecto 2) dentro del análisis heideggeriano de los presupuestos prelógicos del enunciado: la 'complementación' o 'totalización' (*Ergänzung*). En este punto, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que lo que posibilita que la pizarra sea descubierta en su ser de tal o cual manera es, en definitiva, la previa apertura de un plexo total de referencias significativas. Así, por ejemplo, tratándose de una pizarra que no está colocada en el lugar habitual al centro de la pared de la sala de clases, sino que ha sido desplazada hacia una esquina, lo que permite la venida a la presencia de la pizarra en su 'estar colocada inapropiadamente' es precisamente la previa apertura de la totalidad de referencias significativas que constituyen el ser propio de la sala de clase en cuanto tal, a saber: no sólo las referencias recíprocas que vinculan a los diferentes elementos contenidos dentro del todo de la sala de clases, sino también aquellas otras referencias significativas que dan cuenta de la inserción de la sala como un todo en el todo más amplio del edificio universitario. Distinto sería el caso, en cambio, si se tratara no de una sala de clases, sino, por ejemplo, de una sala de baile, pues entonces la pizarra deplazada hacia la esquina ya no se mostraría como inapropiadamente colocada, sino, más bien, como ubicada de modo favorable (*günstig*) o, más propiamente aún, como superflua (*überflüssig*) dentro del conjunto de la sala de baile, como tal (cf. p. 500). Es *desde* la totalidad ya manifestativamente abierta de la sala de clases como, viniendo hacia la pizarra, podemos descubrirla en su estar colocada de modo inapropiado, y no viceversa, pues la mera ubicación de la pizarra en un determinado lugar no puede facilitar, como tal, la apertura manifestativa de la totalidad de significado que constituye el ser de la sala de clase, de la que la pizarra forma parte (cf. p. 501).[14] Si se tiene presente

13. En el esfuerzo por identificar una dimensión de manifestación situada más allá de la distinción habitual entre el "sujeto" y el "objeto", Heidegger retoma y, en cierto modo, profundiza aquí la orientación básica que caracteriza al análisis del fenómeno del mundo llevado a cabo en los §§ 14-18 de *SZ*. Para este aspecto, véase también Estudio 3 esp. p. 77 ss.

14. En tal sentido, Heidegger señala que la previa apertura del todo de la sala de clases es la condición de la posibilidad también de que la pizarra como tal pueda llegar a ser 'aquello sobre lo cual' (*Worüber*) se lleva a cabo un juicio (cf. *GBM* § 73 d) p. 501). En definitiva, lo abierto originariamente en y con el todo de la sala de clases es el fenómeno unitario de la pizarra inapropiadamente colocada (cf. p. 500: "... Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel"). Como establece la posición elaborada en *SZ*, todo acceso al ente intramundano, ya en el ámbito de la experiencia antepredicativa, está sujeto a una cierta mediación comprensivo-interpretativa. Más precisamente: en todo acceso antepredicativo al ente impera siempre ya la estructura del 'para' (*um-zu*) del comprender y la del 'como' (*als*) de la interpretación (*Auslegung*) (cf. *SZ* § 32 p. 148 s.). Ya en la reconstrucción de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* en *Logik* Heidegger lleva a cabo un cuestionamiento radical de las asunciones características del modelo intuicionista tradicional, que parte de la postulación de lo que sería un acceso simple, no mediado por ninguna articulación compresivo-interpretativa (*als-freies Erfassen*), al ente intramundano (cf. *Logik* § 12 a) p. 144 s.). Frente a esto, Heidegger enfatiza que el carácter comprensivo-interpretativo de todo acceso originario al ente intramundano está presupuesto no sólo en el despliegue del objeto en sus propiedades a través de la articulación predicativa bajo la forma S-P, sino también, de otro modo, en la propia

la tesis ya establecida en el análisis del ser del ente intramundano de *SZ*, según la cual no hay, estrictamente hablando, algo así como *un* útil (*Zeug*) aislado, sino que en su mismo ser el útil remite a una cierta totalidad de útiles, que constituye un plexo de referencialidad,[15] entonces se comprende de inmediato por qué en el desarrollo del análisis *GBM* el énfasis cae justamente sobre el momento de la 'complementación' o 'totalización' (*Ergänzung*), que remite a la coapertura manifestativa de una totalidad de referencias significativas, como condición de posibilidad de todo descubrimiento del ente y, con ello, también de la enunciación misma. Por simple o complejo en su contenido que pueda ser en cada caso, todo enunciado habla siempre ya *hacia* una cierta apertura manifestativa del ente *en su totalidad* (*in eine Offenbarkeit im Ganzen hineinspricht*) y, a la vez (*zugleich*), *a partir de* dicha apertura en totalidad (*aus einer solchen herausspricht*) (cf. p. 501 s.). Y sólo sobre esa base puede cumplir el enunciado su función específica de dejar ver en su ser de tal o cual manera al ente particular que es tomado como "objeto" primario de referencia del acto de la enunciación predicativa, como tal. En tal sentido, explica Heidegger, el 'ser abierto' de modo prelógico para el ente (*das vorlogische Offensein für das Seiende*), a partir del cual habla necesariamente todo *lógos*, ha siempre ya *complementado* o *totalizado* (*ergänzt*) de antemano el ente hacia un cierto 'en totalidad' (*im Ganzen*). Y ello de modo tal, que dicha complementación o totalización (*Ergänzung*) no constituye el agregado posterior de algo primeramente faltante, sino, por el contrario, la previa configuración de un 'en totalidad', que impera ya previamente en todo acceso y en toda referencia significativa a un determinado ente, en su ser de tal o cual manera (*das vorgängige Bilden des schon waltenden 'im Ganzen'*) (cf. p. 505).

Más allá de la presencia aquí de toda una iteración de posibles niveles de consideración, cada vez más abarcativos, lo prelógicamente abierto en tal apertura totalizadora no es, en definitiva, sino el plexo total de significatividad constitutivo del mundo, en tanto horizonte de manifestación para toda posible venida a la presencia del ente. Pero, justamente en su carácter de horizonte de manifestación, el mundo deja venir a la presencia el ente retrayéndose él mismo al trasfondo, y sustrayéndose así, en primera instancia, a toda captación temática directa. En tal sentido, Heidegger señala que, de tanto vérselas con los entes, el entendimiento vulgar finalmente ya no ve el mundo mismo, en directa e intencionada alusión a la famosa constatación,

---

identificación de aquello que puede luego llegar a ser el objeto-tema de un enunciado en general. Así, por ejemplo, no sería posible el acceso a un ente como una tiza, que puede ser tomada luego como objeto-tema de un enunciado, sin el previo 'tener que ver' con el ente, comprendido como 'a la mano', a través del trato práctico-operativo (cf. p. 148). Tal 'mantenerse (permanecer) junto al ente' (*Sichaufhalten bei dem Seienden*) a través del 'tener que ver con' es condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente *como* lo que precisamente es, por ejemplo, *como* puerta (*als Tür*), *como* tiza o *como* pizarra (cf. p. 148). El ente que ha de convertise en objeto-tema (*Worüber*) de la enunciación es descubierto originariamente como 'aquello con lo cual' (*Womit*) para el trato práctico-operativo, donde ha sido comprendido e interpretado siempre ya de cierta manera (cf. *Logik* § 12 b) p. 156 ss.).

15. Cf. *SZ* § 15 p. 68: "Tomado estrictamente, *un* útil (*ein Zeug*) nunca es". El ejemplo de la sala de clases escogido por Heidegger en *GBM* recuerda inmediatamente al del cuarto de escritorio, empleado en el §15 de *SZ* para ilustrar la prioridad de la apertura de un plexo total de referencias significativas, como condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano como 'a la mano'.

tan grata al propio entendimiento vulgar, según la cual son los árboles los que suelen no dejar ver el bosque.[16] Con su orientación unilateral a partir de las cosas dadas meramente 'ante los ojos', la ontología tradicional, por su parte, no habría hecho sino continuar y profundizar esta suerte de *miopía cosmológica*.

Queda, por último, el aspecto 1), referido al 'ser libre' (*Frei-sein*) del *Dasein*, en tanto trascendente. Aquí reside, al menos en el marco del análisis de GBM, el presupuesto prelógico último de la posibilidad del enunciado, como modo de ser por referencia al ente, y de su verdad o falsedad. Se trata, en este caso, de un presupuesto último precisamente en la medida en que presta sustento a los otros dos tematizados anteriormente, pues ni la revelación antepredicativa del ente intramundano, ni tampoco la apertura prelógica del mundo mismo en y a través de la complementación o totalización resultan, como tales, posibles sino sobre la base del 'ser libre' del *Dasein* mismo. Que esto es así, y en un sentido aún más radical de lo que puede presumirse a partir de esta simple formulación del punto, quedará más claro a partir del tratamiento de WG, al que me referiré en el siguiente apartado. En el penetrante, aunque breve, tratamiento del 'ser libre' desarrollado en GBM, Heidegger se concentra, en cambio, fundamentalmente, en uno de los aspectos del problema, más concretamente: en aquel que tiene que ver de modo directo con la pregunta por las condiciones que, en el ámbito de lo prelógico, dan cuenta de la posibilidad de la "adecuación" característica de la verdad proposicional. En tal sentido, explica Heidegger, la posibilidad del 'desocultamiento' (*Entbergung*) y del 'ocultamiento' (*Verbergung*) a través del enunciado, en cuanto éste puede ser verdadero o falso, respectivamente, se abre recién allí como posibilidad, donde impera ya 'libertad' (*Freiheit*), y ello en la medida en que la posibilidad misma de que el ente se muestre como dotado de carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) presupone, como tal, la libertad, como acontecer fundamental del *Dasein* (cf. GBM § 73 c) p. 492).

El punto de fondo de Heidegger se comprende de inmediato, cuando se considera el hecho de que en la determinación del enunciado como verdadero o falso, en el sentido adecuacionista habitual, el ente al que se refiere el enunciado cumple la función de *medida* a la que *debe* ajustarse el enunciado. Ahora bien, el ente sólo puede cumplir dicha función de medida que provee la pauta normativa para la "adecuación", si se dan, al menos, dos condiciones elementales, a saber: en primer lugar, el ente tiene que mostrarse dentro de un cierto espacio de juego (*Spielraum*) abierto ya de antemano (cf. p. 493); en segundo lugar, en la apertura de dicho espacio de juego para la manifestación del ente tiene que haber acontecido siempre ya un cierto 'conceder la medida' (*Maß-gabe*) al ente, a los efectos de que éste pueda mostrarse, a su vez, como aquello que 'provee la medida' (*das Maß gibt*) a la que debe dejarse vincular

16. Cf. p. 504: "En la medida en que nos movemos en este plano (*sc.* el que corresponde a la mera referencia a "objetos") tiene validez, en una aplicación casi literal, el dicho de que por tantos árboles no vemos el bosque (...) En una versión que apunta a lo fundamental (...) podemos interpretar el dicho también de la siguiente manera: *de tanto ente* (*vor lauter Seiendem*) *el entendimiento vulgar no ve el mundo*, precisamente ese mundo en el cual <dicho entendimiento> debe mantenerse constantemente, incluso para poder ser aquello que él mismo es, para poder escoger (*herausgreifen*) tal o cual ente como 'esto', en el sentido de un posible objeto de enunciación (*Aussageobjekt*)".

el *Dasein*, en el modo correspondiente al comportamiento característico de la enunciación predicativa (cf. p. 496). Dicho de otro modo: la apertura manifestativa de carácter antepredicativo (*vorprädikative Offenbarkeit*) debe tener aquí la estructura de un acontecer (*Geschehen*), dentro del cual tiene lugar un 'dejarse vincular' (*Sichbindenlassen*) al ente, en tanto éste aparece investido del carácter de medida para la "adecuación" o "inadecuación" del enunciado. En el enunciar, como modo de comportarse (*Verhalten*) respecto del ente, va siempre ya involucrado el momento del 'conceder' (*Zugeben*), a través del cual el ente puede mostrarse justamente como 'aquello que provee la medida' (*maßgebend*), a la cual debe sujetarse luego el enunciar mismo (cf. p. 496 s.). Dicho conceder y el correspondiente someterse al carácter vinculante de lo que así se muestra (*sich Unterstellen unter ein Verbindliches*) sólo resultan posibles en virtud de la libertad, en cuanto ésta es condición de posibilidad para la descripta *transferencia de carácter vinculante* (*Übertragen von Verbindlichkeit*) al ente, en virtud de la cual éste puede mostrarse como medida para la "adecuación" (p. 497). La libertad a la que alude aquí Heidegger no constituye, como se echa de ver, un disponer a capricho sobre el ente, sino, más bien, lo contrario: se trata, en rigor, de un 'dejarse vincular' a y por aquello que, en cada caso, provee la medida para la "adecuación". Pero tal dejarse vincular sólo resulta posible allí donde a aquello que ha de proveer la medida de la vinculación se le ha permitido ya comparecer como vinculante.[17]

Este peculiar modo de apertura prelógica del ente intramundano y del espacio de juego donde éste puede mostrarse tiene, pues, el carácter de un 'ponerse por delante' o 'enrostrarse' el ente por parte del *Dasein*, dejándose vincular por él en tanto medida (cf. p. 497: *"die sich-bindenlassende Entgegengehaltenheit"*). Y es un modo de apertura específico, que no subyace, del mismo modo, a cualquier tipo de acceso al ente intramundano, sino que caracteriza tan sólo al acceso de tipo meramente teórico-constatativo, del que brota, en el plano de la articulación predicativa, el enunciado declarativo, que puede ser verdadero o falso. Otros tipos de expresiones lingüísticas tales como los enunciados no declarativos que expresan deseos ('¡ojalá llueva!'), órdenes ('tráeme agua'), ruegos ('concédenos la paz'), etc., justamente en la medida en que no pueden ser verdaderos o falsos en el sentido habitual, tampoco se rigen del mismo modo por el ente, el cual no desempeña respecto de ellos la función de medida vinculante, al menos, no del mismo modo que en el caso del enunciado declarativo. Todos ellos articulan expresivamente, sin embargo, diferentes modos de acceso al ente y el mundo en el plano de la experiencia antepredicativa, en los cuales los correspondientes modos de apertura prelógica del ente no resultan analogables, sin más, al que subyace en el caso de la enunciación predicativa.[18] Es justamente esta esencial varia-

17. Cf. § 73 c) p. 497: "El dejarse vincular (*das Sichbindenlassen*) debe ponerse, ya de antemano, como vinculable (*als bindbar*) frente aquello que, de uno u otro modo, será proveedor de medida (*maß-gebend*) y vinculante (*bindend*)".

18. Lo dicho vale con independencia del hecho de que en todos esos otros modos de comportamiento respecto del ente vayan involucrados, de una u otra manera, momentos de carácter (tendencialmente) constatativo. Sin duda, Heidegger no ignora que, por ejemplo, una orden presupone en su origen, de uno u otro modo, la constatación de un estado de cosas que la orden justamente apunta a modificar. Pero hace caer el énfasis, más bien, en las diferencias relativas al contexto pragmático en el que tales momentos de carácter (tendencialmente) constatativo quedan insertos. Los

bilidad de los posibles modos de apertura prelógica, sea en el acceso puramente teórico-constatativo o en las diferentes posibles formas del trato práctico-operativo, lo que muestra más claramente por qué la posibilidad de que el ente pueda conceder la medida para la "adecuación" del enunciado se funda, a su vez, en un previo conceder la medida al ente, en el modo del dejarse vincular.[19]

---

momentos de carácter (tendencialmente) constatativo involucrados en el acceso práctico-operativo al ente no constituyen, como tales, casos genuinos de acceso puramente teórico al ente. En efecto, Heidegger enfatiza que tales momentos de índole (tendencialmente) constatativa no surgen del puro 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*), sino que quedan insertos en el ámbito del 'ver en torno' (*Umsicht*), para decirlo en la terminología de SZ. En tal sentido, tampoco todo enunciado que en su estructura superficial parece poseer una carácter meramente declarativo brota, en relidad, del descubrimiento del ente a través del puro 'dirigir la mirada'. Según Heidegger, tales casos constituyen, más bien, raras excepciones. A este respecto véase, por ejemplo, el tratamiento fuertemente crítico, en *Logik* § 12 b) p. 157-161, de la orientación de la lógica y la ontología tradicionales a partir de la representación del enunciado puramente declarativo, al que Heidegger considera, en esa forma, más bien como una suerte de constructo teórico, resultante de desligar el enunciado, tal como ocurre en el acto concreto de enunciación, de su contexto pragmático originario, para considerarlo así en un artificial estado de aislamiento. Considerados con referencia a su contexto pragmático específico, la gran mayoría de los enunciados concretos dotados de una apariencia superficial meramente declarativa se sitúan, desde el punto de vista sistemático, no en el plano del mero 'dirigir la mirada' referido al ente meramente 'ante los ojos', sino, más bien, en el plano de una peculiar modificación del 'ver en torno' (*Umsicht*), del tipo, por ejemplo, de aquella que descubre el ente 'a la mano' en la modalidad deficiente de presentación que Heidegger denomina en SZ el 'útil-cosa' (cf. SZ § 16 p. 73: *Zeugding*), esto es, el útil (*Zeug*) en sentido, por así decir, residual y tendencialmente reducido a mera cosa, pero visto todavía desde la perspectiva propia del 'ver en torno' que ilumina al trato práctico-operativo.

19. Hay que recordar que ya en el análisis del ente intramundano como 'a la mano' en SZ se caracteriza el ser de dicho ente, concebido en términos de 'conformidad' (*Bewandtnis*), en correlación con un previo (*vorgängig*) 'dar libertad' o 'dejar en libertad' (*Freigabe*) al ente 'a la mano' por parte del *Dasein*, a saber: el que Heidegger denomina el 'dejar conformarse' (*Bewendenlassen*) (cf. SZ § 18 p. 83 ss.). Esto resulta importante aquí, al menos, desde dos puntos de vista: en primer lugar, muestra que también en el trato práctico-operativo, como forma básica de acceso al ente intramundano, subyace un modo peculiar de transferencia de carácter vinculante al ente por parte del *Dasein*, aunque no se trata aquí del mismo tipo de carácter vinculante que posee el ente como medida a la que debe ajustarse el enunciado, sino, más bien, del tipo de carácter vinculante que posee aquello 'con lo cual' opera el trato práctico-operativo para ese mismo trato práctico-operativo: así, por ejemplo, *al* martillar el *Dasein* deja que el martillo se conforme *con* los clavos, *con* la madera, etc., y en tal 'dejar conformarse con... (*mit...*) (esto o aquello) al... (*bei...*) (hacer tal o cual cosa)', y *sólo* en él, el martillo puede venir a la presencia y desplegar su ser como el ente que precisamente es; en segundo lugar, lo anterior muestra que también en el 'dar libertad' propio del trato práctico-operativo no sólo hay venida a la presencia del ente y, con ello, 'verdad óntica', sino que se da también cierto tipo de "adecuación" entre el *Dasein* y el ente 'a la mano', aunque dicha "adecuación" tiene una estructura radicalmente diferente y, por tanto, irreductible a aquella que caracteriza a la verdad proposicional. En rigor, es esta última la que, a juicio de Heidegger, está fundada en la "adecuación" más originaria que acontece allí donde el 'dejar conformarse' permite la venida a la presencia de lo 'a la mano' en su 'ser a la mano' y, con ello, el despliegue de su ser como 'conformidad' (sobre el alcance de la correlación entre *Freigabe* y *Bewandtnis* en el § 18 de SZ, véase Figal [1988] p. 84-93 y [2006] p. 199 ss.; véase también von Herrmann [2005] p. 170 ss.). Si se compara este empleo de la noción del 'dar libertad' o bien 'dejar en libertad' (*Freigabe*) con la

3. Libertad, trascendencia y mundo

La conexión entre la trascendencia del *Dasein* como libertad y la apertura del mundo como plexo total de significatividad, tal como es avistada ya en los pasajes comentados de GBM, recibe un nuevo y profundizado tratamiento en WG, donde Heidegger acentúa de modo mucho más marcado los aspectos referidos al papel fundamental que corresponde al trascendente "ir más allá" del ente en dirección del mundo, en la posibilitación de la verdad óntica como manifestación del ente mismo y, con ello, también de la verdad proposicional. Con ello, alcanza también una nueva dimensión significativa la caracterización de la trascendencia del *Dasein* en términos de libertad. Consideremos brevemente estos aspectos.[20]

A diferencia de lo que ocurre en el tratamiento de SZ y GBM, donde el modelo de derivación en tres niveles o estratos es introducido sin mayor aclaración específica, en WG Heidegger parte expresamente de una distinción de los niveles a considerar en el tratamiento de la verdad, que corresponden a lo que aquí denomina, respectivamente, la verdad proposicional (*Satzwahrheit*), la 'verdad óntica' (*ontische Wahrheit*) y la 'verdad ontológica' (*ontologische Wahrheit*) (cf. WG p. 129-132). Heidegger explica, una vez más, que la verdad proposicional está necesariamente enraizada en la apertura manifestativa del ente en el acceso antepredicativo (*vorprädikative Offenbarkeit von Seiendem*), que es precisamente lo que designa aquí como la verdad óntica

---

posterior caracterización de la trascendencia del *Dasein* en términos de su 'ser libre' (*Freisein*) y su 'libertad' (*Freiheit*), resulta interesante y aleccionador constatar que en los escritos de 1929-1930 la aplicación de la noción de libertad se desplaza desde el plano del ente intramundano al plano de la trascendencia del *Dasein*: en el caso del 'dar libertad'o 'dejar en libertad' de SZ no es la noción de libertad, sino, más bien, la del 'dar' o 'dejar' la que alude a la trascendencia del *Dasein*, mientras que la noción de libertad, en el sentido del 'quedar libre' o 'en libertad', caracteriza al ente intramundano, en cuanto está en condiciones de desplegar su ser, dentro del espacio de juego abierto por la trascendencia misma. Pero, bien miradas las cosas, no hay aquí incompatibilidad de fondo con el uso posterior de la noción de libertad para caracterizar la trascendencia del *Dasein*. Formulado en los términos propios de GBM y WG, puede decirse incluso que es justamente en la medida en que se le concede tal *libertad* al ente intramundano (en el sentido del 'dar libertad' o 'dejar en libertad' de SZ), en y a través de los diferentes posibles modos del 'ser libre' del *Dasein* (en el sentido de GBM y también de WG), como el ente intramundano puede adquirir, a su vez, carácter vinculante para el tipo específico de acceso, a través del cual tiene lugar su venida a la presencia. Y cambiando lo que hay que cambiar en cada caso, en virtud de las diferentes nociones de 'vinculación' y 'adecuación' involucradas, esto puede aplicarse de modo análogo tanto al trato práctico-operativo con lo 'a la mano', como también al acceso meramente teórico-constatativo a lo 'ante los ojos'. Lo que se tiene aquí no es, en definitiva, sino el característico "ida y vuelta" que da cuenta de la esencial correlación que vincula los modos específicos de la venida a la presencia del ente con los correspondientes modos de acceso al ente por parte del *Dasein*. Por lo demás, no es necesario recalcar que en otros contextos de tratamiento dentro de SZ Heidegger apela a la noción de libertad también en un sentido más cercano al de los escritos posteriores, para caracterizar, desde diferentes puntos de vista, el 'poder ser' fáctico del *Dasein* como un ser por referencia a sus propias posibilidades. Véase, por ejemplo, SZ § 40 p. 144: "el *Dasein* es la posibilidad del 'ser libre' (*Freisein*) *para* el más propio 'poder ser' "; cf. también § 41 p. 193 y la posterior introducción de la noción de 'libertad para la muerte' (*Freiheit zum Tode*) en § 53 p. 266.

20. Una versión preparatoria más extensa de la línea de argumentación desarrollada en WG se encuentra en la lección sobre Leibniz del semestre de verano de 1928. Véase MAL esp. §§ 8-14.

(cf. p. 129). Por muy diversas que puedan ser las diferentes formas de tal apertura manifestativa en el acceso antepredicativo, ninguna de ellas, ni siquiera la contemplación puramente estética, tiene como tal el carácter de un mero "representar" (*Vorstellen*), concebido en los términos del modelo intuicionista tradicional (*Anschauuen*). Por el contrario, la apertura manifestativa *acontece* (*geschieht*) siempre ya a través de la unidad originaria del 'encontrarse' en medio del ente, en el modo de la disposicionalidad afectivo-impulsiva, y los diferentes modos de comportamiento desiderativo-volitivo respecto de él (cf. p. 130). Pero tal apertura manifestativa constitutiva de la verdad óntica sólo resulta posible, a su vez, sobre la base de una previa 'comprensión del ser' (*Verständnis des Seins*) del ente: en tal sentido, es el develamiento del ser (*Enthülltheit des Seins*) lo que posibilita recién (*erst*) la apertura manifestativa del ente (*Offenbarkeit von Seiendem*) (cf. p. 130). A este previo develamiento del ser, como condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente, alude la noción de 'verdad ontológica'. Retomando los lineamientos de la concepción desarrollada en SZ, el punto de Heidegger consiste aquí en enfatizar el hecho de que todo modo de acceso al ente intramundano, tanto en el comportamiento teórico-constatativo como en el trato práctico-operativo, involucra siempre ya un previo esbozo del ser de dicho ente, tal como éste comparece en el correspondiente modo de acceso. Todo acceso al ente intramundano viene, pues, siempre ya mediado por un esbozo proyectivo del ser del ente, el cual acontece, por lo pronto, de modo puramente ejecutivo y atemático, es decir, 'preontológico' (*vor-ontologisch*), pero admite toda una gradación de diferentes niveles de explicitación y tematicidad, en cuyo extremo se sitúa el tipo de acceso temático que pretende desplegar la ontología, como expresión más genuina y radical de la actitud filosófica misma (cf. p. 131 s.). Pero, como Heidegger enfatiza, toda esa variedad de posibles niveles y modificaciones de la verdad (pre)ontológica no hace sino delatar la riqueza de lo que como verdad originaria subyace siempre ya a toda verdad óntica (cf. p. 132).

De acuerdo con esta caracterización, la diferencia entre 'verdad óntica' y 'verdad ontológica' se conecta de modo directo con lo que Heidegger denomina en los escritos que siguen a la aparición de SZ la 'diferencia ontológica' (*ontologische Differenz*), es decir, la diferencia entre el ser y el ente (cf. p. 132).[21] El fundamento (*Grund*) de la diferencia ontológica se encuentra, como explica Heidegger, en la trascendencia (*Transzendenz*) misma del *Dasein*, en la medida en que ésta es esencialmente bidimensional, en el sentido explicado antes: en y con la trascendencia ha acontecido siempre ya la distinción entre el ente y su ser, y sólo con la irrupción de dicha distinción, y a una con ella, se hace posible también la diferenciación en un estrato óntico y uno ontológico, que pertenece necesariamente a la esencia de la verdad como tal (*das... notwen-*

21. La temática de la diferencia ontológica aparece desarrollada, por primera vez, en la lección del semestre de verano de 1927 publicada con el título "Die Grundprobleme der Phänomenologie". Véase *Grundprobleme* § 22. En la elaboración de la caracterización de la trascendencia como libertad en los escritos que siguen inmediatamente a SZ, tales como WG, WM y WW, la idea de la diferencia ontológica juega, por razones elementales vinculadas con el carácter esencialmente bidimensional de la trascendencia, un papel fundamental. Para una discusión prácticamente exhaustiva de la conexión entre trascendencia y diferencia ontológica, con especial atención a los antecedentes en SZ y al desarrollo del tema en escritos que preparan la *Kehre*, véase la excelente investigación de Rosales (1970). Para el caso de WG, véase esp. p. 247-281.

dig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit) (cf. p. 133). Que la trascendencia es el fundamento de la diferencia ontológica y, con ello, también de la diferenciación óntico-ontológica constitutiva de la esencia de la verdad se pone más claramente de manifiesto a partir del posterior análisis de la estructura formal de la trascendencia (cf. p. 135-138). Tal como la describe Heidegger, dicha estructura formal queda caracterizada por referencia a tres aspectos básicos, a saber: 1) el trascender o sobrepasar (*Überstieg*) va *de* algo *hacia* algo; 2) a la trascendencia corresponde, pues, un 'hacia donde' (*woraufzu*); y, por último, 3) en el trascender hay algo que es trascendido o sobrepasado (cf. p. 135). Como queda claro en el análisis, el 'hacia donde' del sobrepasar no es otro que el mundo, mientras que lo sobrepasado en tal sobrepasar es el ente intramundano como tal (cf. p 136). En la medida en que no se dirige, como tal, a ningún "objeto" ni a ningún ente intramundano, sino al mundo, como horizonte de manifestación de todo "objeto" y todo ente, la trascendencia no puede ser concebida en términos de la relación 'sujeto'-'objeto', en su sentido habitual. Por el contrario, se trata de una estructura situada en un plano previo y fundante respecto de toda posible relación entre un "sujeto" y un "objeto" así como, en general, de todo posible acceso al ente intramundano. Lo que Heidegger denomina aquí trascendencia, en tanto estructura fundamental constitutiva de la "subjetividad" (p. 136: *Grundstruktur der Subjektivität*), no es otra cosa, en definitiva, que el 'ser en el mundo' (*In-der-Welt-sein*), que constituye la estructura de ser del *Dasein* (cf. p. 137). En el sobrepasar trascendente, en el cual, saliendo de sí el *Dasein*, va también más allá del ente intramundano, se le abre al *Dasein*, por primera vez, la posibilidad de una vuelta sobre sí mismo y sobre el ente intramundano, la cual le facilita el acceso comprensivo a ambos, en una cierta apropiación comprensivo-interpretativa. Así como no hay acceso al ente intramundano fuera del sobrepasar trascendente hacia el ser de dicho ente y hacia el mundo mismo, de la misma manera tampoco hay un 'sí mismo' (*Selbst*) del *Dasein* sino en dicho trascendente 'volver a sí': la trascendencia constituye la 'mismidad' (*Selbstheit*) del *Dasein* (cf. p. 136 s.). Apropiación comprensivo-interpretativa del ente intramundano y de sí mismo por parte del *Dasein* deben verse, pues, como dos aspectos inseparables en el movimiento unitario constitutivo del sobrepasar trascendente.

El 'hacia donde' (*Woraufhin*) de la trascendencia no es, pues, el ente intramundano, sino el mundo mismo, lo que equivale a decir que 'mundo' es un concepto trascendental, pues designa el *horizonte* que pertenece estructuralmente a la trascendencia (p. 137). Por lo mismo, tomado en sentido trascendental, 'mundo' no designa una mera totalidad aditiva del ente, en la cual el *Dasein* se encontrara junto a las demás cosas, sino, más bien, aquel horizonte de manifestación que provee, en cada caso, el *límite* y la *medida* (*Grenze und Maß*) que determinan de antemano (*vorgängig*) el *modo* (*Wie*) en el cual el ente comparece *en totalidad* (*im Ganzen*).[22] En tanto horizonte de la

22. Las relativamente amplias referencias a la historia del concepto de mundo en la parte central de *WG* (cf. p. 140-154) apuntan fundamentalmente a mostrar que el concepto ontológico-existenciario del mundo –por oposición al concepto óntico-categorial del mundo, como mera totalidad aditiva de las cosas– fue avistado ya, con diferentes grados de nitidez, en la tradición filosófica y teológica. Ya en los griegos y San Pablo descubre Heidegger empleos de la noción de mundo que apuntan, de uno u otro modo, tanto al carácter de horizonte del mundo como a la relación estructural del mundo con el hombre. Pero es, sobre todo, en la concepción kantiana del mundo como

trascendencia, el mundo constituye, pues, una dimensión originaria de manifestación, situada más allá o bien, si se prefiere, más acá de toda separación tajante entre "sujeto" y "objeto". Como horizonte de manifestación, el mundo comprende en sí la totalidad del ente, incluido el *Dasein* mismo. Pero, en tanto 'hacia donde' del sobrepasar trascendente, queda, al mismo tiempo, referido estructuralmente a la propia trascendencia del *Dasein* (p. 141).[23] Ahora bien, en y con la trascendencia del *Dasein* el

---

una idea trascendental donde la irreductibilidad del mundo al ente intramundano y su conexión esencial con la trascendencia del hombre afloran con mayor nitidez. De ahí que la discusión de la concepción de Kant sea, con mucho, la más extensa (cf. p. 145-154).

23. Heidegger caracteriza aquí el concepto trascendental de 'mundo' con arreglo a cuatro aspectos fundamentales, a saber: 1) 'mundo' significa un '*como*' del ser del ente (*ein Wie des Seins des Seienden*); 2) este 'como' determina el ente *en totalidad* (*im Ganzen*) o, dicho de otro modo, constituye, en tanto límite y medida, la posibilidad de todo 'como', en general; 3) este 'como' para la comparecencia del ente 'en totalidad' es, en cierto sentido, *previo* (*vorgängig*); 4) ello no impide, sino que, más bien, implica que tal 'como', que determina de modo previo al ente en totalidad, es él mismo relativo al *Dasein* humano (cf. p. 141). Como se echa de ver, esta presentación de la compleja relación que vincula al *Dasein*, el mundo y el ser del ente intramundano retoma, en sus rasgos fundamentales, la concepción elaborada por Heidegger en el análisis del fenómeno del mundo en los §§ 14-18 de *SZ*, donde la caracterización del mundo como horizonte de manifestación posee el mismo doble alcance: por un lado, el mundo es como tal condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano y, con ello, del descubrimiento de éste en su ser; por otro lado, el mundo queda estructuralmente correlacionado con la trascendencia del *Dasein*, como 'ser en el mundo', y en su ser, es decir, en su 'mundanidad' (*Weltlichkeit*), remite necesariamente al *Dasein* mismo. Que el descubrimiento del ente intramundano en su 'ser en sí', sea en el modo del 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*) o en la modalidad derivativa del 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*), viene mediado por la referencia al plexo de significatividad constitutivo del mundo es uno de los aspectos más característicos de la posición elaborada por Heidegger Véase *SZ* § 18 p. 88: "Este "sistema de relaciones", como constitutivo de la mundanidad, no diluye el ser de lo que es 'a la mano' dentro del mundo, a punto tal que este ente sólo resulta susceptible de ser descubierto (*entdeckbar*) en su "en sí" "sustancial" (*in seinem "substanziellen" "An-sich"*) sobre la base de la mundanidad del mundo. Y recién cuando el ente intramundano puede, en general, hacer frente, existe la posibilidad de hacer accesible en el campo de este ente aquello que sólo es 'ante los ojos' (*das nur noch Vorhandene*)". Esto explica por qué, en la concepción de Heidegger, la pregunta por el ser del ente intramundano sólo puede ser abordada en el marco más amplio abierto por la pregunta por el ser del mundo como tal, la cual remite, a su vez, a la pregunta por el ser del *Dasein* como 'ser en el mundo'. Esta secuencia de fundamentación no implica, sin embargo, una reducción lisa y llana del ser del ente intramundano al ser del *Dasein* o, dicho de modo más genérico, del ámbito ontológico de lo categorial al ámbito ontológico de lo existenciario. Por el contrario, Heidegger insiste en la especificidad ontológica de determinaciones categoriales, tales como el 'ser a la mano' y 'el ser ante los ojos', y en su irreductibilidad al ámbito de las determinaciones existenciarias (cf. *SZ* § 18 p. 88). La referencia del ser del ente intramundano al ser del mundo debe entenderse, pues, en los términos propios de una ontología fenomenológica, que pregunta por las condiciones de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano y del correspondiente descubrimiento de su 'ser en sí'. Más allá de las profundas transformaciones que experimenta el pensamiento de Heidegger en la etapa posterior a la publicación de *SZ*, desde comienzos de los años 30, lo cierto es que la tesis relativa al carácter mediado de la venida a la presencia del ente intramundano y al papel posibilitante del mundo como horizonte de manifestación se mantiene intacta, y provee un importante momento de continuidad con el pensamiento tardío. Para la recuperación expresa de la tesis en torno al papel posibilitante del mundo en la venida a la presencia

ente intramundano está siempre ya develado *en su totalidad* (*im Ganzen*). Pero esto, desde luego, no implica necesariamente que dicha totalidad (*Ganzheit*) haya sido conceptualizada (*begriffen*) como tal, ni que su pertenencia estructural a la trascendencia del *Dasein* haya sido develada expresamente (cf. p. 154). Por el contrario, explica Heidegger, la totalidad (*Ganzheit*) es comprendida como tal, sin que haya tenido lugar previamente una estricta conceptualización ni mucho menos una investigación exhaustiva del todo (*das Ganze*) del ente así manifiesto, en sus conexiones internas, sus diferentes regiones y sus diferentes estratos (cf. p. 155). La apertura significativa de dicha totalidad tiene, en cada caso, el carácter de un 'comprender' a la vez *anticipativo* y *abarcativo* (*das je vorgreifend-umgreifende Verstehen*), y en dicho 'comprender anticipativo-abarcativo' de la totalidad tiene lugar el 'sobrepasamiento' del ente intramundano en dirección del mundo (*Überstieg zur Welt*) (p. 155). Por lo mismo, la totalidad así abierta del mundo no es como tal un ente, sino, más bien, aquel plexo total de significación a partir del cual el *Dasein* comprende, en cada caso, el ente intramundano de cierta manera y, a la vez, se comprende también a sí mismo de cierta manera (p. 155). Comprensión del ente intramundano y compresión de sí mismo por parte del *Dasein* son, como se dijo ya, dos aspectos inseparables en un mismo y único movimiento de sobrepasamiento trascendente del ente en dirección del mundo. Ello es así, porque toda apropiación significativa del ente y de sí mismo por parte del *Dasein* acontece sobre la base de un cierto 'poder ser' (*Seinkönnen*) del *Dasein* mismo.

En tal sentido, el *Dasein* existe siempre 'por mor de sí mismo' (*umwillen seiner*), lo cual nada tiene que ver con una posible determinación del comportamiento fáctico del *Dasein* como egoísta, altruista, centrado en sí o bien olvidado de sí, sino que alude a la estructura ontológica de la trascendencia misma, en cuanto fundada en el 'poder ser' fáctico del *Dasein*. Pero en la medida en que el mundo provee el horizonte de trascendencia a partir del cual únicamente el *Dasein* puede apropiarse significativamente de sí y del ente intramundano, en esa misma medida puede decir Heidegger que el mundo pertenece esencialmente al 'sí mismo' (*Selbstheit*) del *Dasein* y tiene, como tal, el carácter propio del 'por mor de...' (*Umwillen*), constitutivo de la trascendencia misma (p. 155). Atendiendo a su enraizamiento en el 'poder ser' fáctico del *Dasein*, el 'ponerse por delante un mundo' (*Vor-sich-selbst-bringen von Welt*), constitutivo de la trascendencia, consiste en el proyecto originario (*der ursprüngliche Entwurf*) de posibilidades del *Dasein* (p. 156). En tanto caracterizado esencialmente por el sobrepasamiento del ente intramundano, dicho proyecto tiene el carácter de una 'sobre-yección' del mundo proyectado en cada caso (*Überwurf der entworfenen Welt*), *por encima* y *más allá* (*über*) del ente intramundano mismo, y es sólo en virtud de tal 'sobre-yección' previa (*vorgängiger Überwurf*) como puede venir a la presencia el ente, tal como éste se muestra dentro del mundo así esbozado proyectivamente (cf. p. 157). Que el *Dasein* es trascendente significa, pues, que es esencialmente 'configurador de mundo' (*weltbildend*), en el sentido ya indicado de que *en* y *con* la trascendencia misma –y, en cierto sentido, *antes* de cualquier comportamiento fáctico respecto del ente intramundano– acontece siempre ya la 'sobre-yección' de un mundo, como horizonte de manifestación para la venida a la presencia de dicho

---

del ente intramundano dentro del marco del pensamiento de la *Kehre*, véase, sobre todo, el tratamiento contenido en el ensayo de 1950 titulado "Das Ding" (cf. *Ding* esp. p. 170-175).

ente.[24] *Sobre-yección de un mundo* e *ingreso del ente en el mundo* (cf. p. 157: *Welteingang des Seienden*) aparecen también, desde esta perspectiva, como dos aspectos inseparables en el movimiento unitario de la trascendencia del *Dasein*, en cuanto esencialmente caracterizada por la bidimensionalidad óntico-ontológica.

Sobre esta base, y con especial atención al aspecto vinculado con el momento estructural del sobrepasamiento del ente en dirección del mundo, Heidegger está en condiciones de ofrecer en WG una caracterización de la trascendencia en términos de libertad, que, a través de un claro desplazamiento de la acentuación desde el plano óntico al plano ontológico, va decididamente más allá de los aspectos relevados en el tratamiento de GBM. En efecto, en este punto el tratamiento de GBM se concentra, como vimos, fundamentalmente en las condiciones que hacen posible la "adecuación" del enunciado a su objeto y, por lo mismo, subraya especialmente el carácter posibilitante del momento de la transferencia de carácter vinculante al ente. Por cierto, la función posibilitante de la previa apertura del mundo, como condición prelógica de la venida a la presencia del ente y de su mostración a través del enunciado, también aparece tratada expresamente en GBM, concretamente, bajo el aspecto de la 'complementación' o 'totalización'. Pero ello no incide de modo decisivo, en cambio, en la caracterización del 'ser libre' como presupuesto prelógico del enunciado y de su verdad o falsedad, pues Heidegger se concentra aquí, sobre todo, en el momento correspondiente al 'ser libre' *para* el ente, que se sitúa, como tal, en el plano óntico de la trascendencia. El tratamiento de WG desplaza, en cambio, el eje de la consideración decididamente hacia el plano ontológico, en la medida en que caracteriza la conexión entre trascendencia y libertad no por referencia a un posible modo de comportamiento respecto del ente intramundano, sino, más bien, por referencia al movimiento de sobrepasamiento del ente intramundano en dirección del mundo mismo.

En tanto caracterizada por la bidimensionalidad óntico-ontológica, la trascendencia es no sólo libertad *para* el ente, sino que puede ser considerada también como una libertad *del* ente *para* el mundo, en tanto horizonte de manifestación del ente y, a la vez, en tanto 'por mor de...' (*Umwillen*) de la trascendencia misma. En tal sentido, explica Heidegger, el 'sobrepasamiento hacia el mundo' (*Überstieg zur Welt*) es la libertad misma (*die Freiheit selbst*) (p. 161). En dicho sobrepasar trascendente, la libertad se pone por delante de sí misma (*hält sich entgegen*) el 'por mor de...' de la trascendencia, de modo tal que en y con la apropiación significativa del mundo y de sí mismo llevada a cabo de este modo el *Dasein* queda obligado para consigo mismo (*auf sich selbst verpflichtet*), en la esencia de su existir, y puede así ser un 'sí mismo' libre (*ein freies Selbst*). En la medida en que sólo la libertad, entendida como el trascendente sobrepasamiento del ente, puede dejar que un mundo impere y despliegue su esencia (*walten und welten lassen*), en esa misma medida la libertad se revela como la condición de posibilidad de toda vinculación (*Bindung*) y de todo carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) (cf. p. 161 s.): libertad es, pues, el 'dejar imperar un mundo', en el 'trascender proyectivo-sobrepasante', que va más allá del ente intramundano (*das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt*) (p. 162).

24. La caracterización del *Dasein* como *weltbildend* es objeto de un amplio tratamiento en la parte final de GBM. Véase §§ 64-76. Es precisamente en el marco de dicho tratamiento donde Heidegger retoma la discusión de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* y desarrolla el análisis de los presupuestos prelógicos del enunciado (cf. §§ 72-73).

Al igual que en el tratamiento más acotado de *GBM*, también en *WG* la libertad aparece caracterizada no como un mero disponer a capricho sobre el ente a partir del obrar espontáneo, sino más bien en términos de apertura posibilitante y por referencia al fenómeno de la transferencia de carácter vinculante. Pero, como se echa de ver a partir de lo dicho, la orientación de la consideración en *WG* es diferente, pues el fenómeno de la transferencia de carácter vinculante es abordado ahora desde la perspectiva abierta por la referencia al mundo como horizonte de mostración del ente y como 'por mor de...' de la trascendencia, y no, en cambio, desde la perspectiva de la referencia al ente como medida para la adecuación del enunciado. En tal sentido, puede decirse incluso que el tratamiento de la trascendencia como libertad en *WG* apunta a poner de manifiesto los presupuestos que en el plano ontológico trae ya siempre consigo la posibilidad del 'ser libre' para el ente, tematizado expresamente en *GBM*: el 'ser libre' *para* el ente, que subyace al comportamiento teórico-constatativo y al enunciar que brota de él, sólo resulta posible como tal sobre la base de un más originario 'ser libre' *del* ente y *para* el mundo. El 'dejar imperar un mundo' provee, así, la condición de posibilidad de todo modo de referencia al ente intramundano y, en particular, también de todo dejarse vincular a dicho ente como medida, sea en el acceso puramente teórico-constatativo o bien en el enunciar que brota de él y lo articula en el plano de la determinación predicativa. Y ello es así, porque el mundo, en tanto 'hacia donde' y 'por mor de...' de la trascendencia, es él mismo, como se dijo ya, *límite* y *medida* del modo en que en cada caso comparece el ente intramundano.

En tanto límite y medida para el modo en que en cada caso comparece el ente intramundano, el mundo es *fundamento* (*Grund*) de la venida a la presencia de dicho ente. En tal sentido, la trascendencia, como libertad *del* ente *para* el mundo, puede ser caracterizada también como *libertad para el fundamento* (*Freiheit zum Grunde*) (p. 162). La trascendencia se revela, así, como origen de todo fundamento, en general (*Ursprung von Grund überhaupt*), pues es en y con el sobrepasamiento trascendente mismo como se abre el espacio de juego en el cual tiene lugar no sólo el dejar imperar un mundo, sino también, conjuntamente con ello, el dejar venir a la presencia el ente intramundano. Según esto, hay entonces una relación originaria (*ursprüngliche Beziehung*) entre libertad y fundamento, que es lo que Heidegger denomina aquí el *fundar* (*das Gründen*) (p. 162). En la medida en que constituye el movimiento mismo de la trascendencia como libertad para el fundamento, tal fundar refleja, en su propia estructura, la misma bidimensionalidad óntico-ontológica que caracteriza esencialmente a la trascendencia como tal. Heidegger identifica tres aspectos o momentos en la estructura del fundar, a saber: 1) el 'instaurar' (*Stiften*), 2) el 'tomar suelo' (*Bodennehmen*), y 3) el 'fundamentar' (*Begründen*). Los aspectos 1) y 2) remiten ambos al momento de la apertura del mundo como horizonte de manifestación y espacio de juego para todo modo de referencia al ente intramundano, aunque lo enfocan en cada caso desde un punto de vista diferente, a saber: mientras que el 'instaurar' alude al carácter esencialmente proyectivo del dejar imperar un mundo, como proyecto del 'por mor de...' (*Entwurf des Umwillen*) de la trascendencia, el 'tomar suelo', por su parte, remite al momento del encontrarse siempre ya *en medio* (*inmitten*) del ente, como suelo previamente dado para toda posible proyección de mundo. En tal sentido, explica Heidegger, en su proyectar el *Dasein* se encuentra siempre ya en medio del ente y, en tanto afectivamente dispuesto (*als befindliches*), siempre ya *embargado* (*eingenommen*) por él: trascendencia es proyecto de mundo, pero de modo tal, que a través de la disposicionalidad afectiva el *Dasein*, en el sobrepasar trascendente en

dirección del mundo, ha siempre ya 'tomado suelo' en medio del ente así sobrepasado (cf. p. 163 s.). 'Proyecto de mundo' (*Entwurf von Welt*) y 'estado de embargado' por el ente (*Eingenommenheit vom Seienden*) pertenecen, pues, ambos, como modos del fundar, a la trascendencia en su estructura temporal, y ello con igual originalidad (cf. p. 164).[25] Que la trascendencia, como libertad para el fundamento, es, a la vez y con igual originalidad, 'institución' y 'toma de suelo' quiere decir, en definitiva, que todo proyectar del *Dasein*, en cuanto siempre ya disposicionalmente arrojado en medio del ente y embargado así por éste, es siempre un proyectar finito: la trascendencia como libertad es esencialmente trascendencia finita (cf. p. 172).[26] Por último, junto a los momentos 1) y 2), que en su trabazón interna dan cuenta de la apertura del mundo en el sobrepasamiento del ente, el fundar involucra todavía, como se dijo, un momento 3), que corresponde a lo que Heidegger denomina el 'fundamentar'. Se trata, en este caso, del momento que, dentro del espacio de juego abierto por el sobrepasar trascendente, da cuenta de la posibilidad del descubrimiento del ente en sí mismo (*Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem*), esto es, de la posibilidad de la 'verdad óntica' (*ontische Wahrheit*), a través de los diferentes posibles modos de acceso al ente intramundano (cf. p. 166). El proyecto de un mundo posibilita una cierta comprensión previa del ser del ente intramundano, pero no constituye todavía un modo de determinado referencia al ente intramundano mismo. Por su parte, el 'estado de embargado' por el ente no constituye tampoco, en rigor, un modo de *comportamiento* (*Verhalten*) respecto del ente, pues se trata de un 'estar abierto' en el modo de la pasividad propia de la disposición afectiva, que abre, como tal, el 'en medio' del ente, sin referencia expresa a tal o cual ente particular (cf. p. 165 s.).[27] Sólo sobre la

25. Con este renovado énfasis en el momento de la disposicionalidad afectiva y, vinculado a ella, del 'estado de embargado' por el ente Heidegger no hace sino retomar y, en cierto modo, profundizar la concepción de *SZ*, según la cual el 'encontrarse' (*Befindlichkeit*) pertenece al 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) con igual originalidad que el 'comprender' (*Verstehen*), de modo tal que el proyectar finito del *Dasein* es siempre ya 'proyecto yecto' (*geworfener Entwurf*). Sobre el trasfondo provisto por la concepción de *SZ* se comprende también la referencia a la estructura esencialmente temporal de la trascendencia, en conexión con los dos modos del fundar correspondientes al 'instaurar' y el 'tomar suelo'. En efecto, desde el punto de vista del análisis temporal de la 'cura' (*Sorge*), el 'comprender' se conecta con el éxtasis del 'advenir' (*Zukunft*) y el 'encontrarse', en cambio, con el del 'sido' (*Gewesenheit*). Véase *SZ* § 68 a) y b).

26. Heidegger vincula expresamente en *WG* el momento estructural del 'estado de yecto' (*Geworfenheit*) con la esencial finitud de la trascendencia: como *libre* 'poder ser', el *Dasein* está siempre ya arrojado, 'yecto' entre los entes. Todo proyecto de mundo (*Weltentwurf*) es siempre un proyecto 'yecto' (*geworfener*) (cf. p. 172). En tal sentido, puede declarar Heidegger que la esencia (*Wesen*) de la finitud (*Endlichkeit*) del *Dasein* reside, como tal, en la trascendencia, en tanto libertad para el fundamento (p. 173).

27. Heidegger tiene en vista aquí el tipo de apertura facilitada por los temples anímicos (*Stimmungen*) (cf. p. 163: *durchstimmt*; 164: *gestimmt*), vinculados con el 'encontrarse' (*Befindlichkeit*). Pero, evidentemente, el acento cae especialmente sobre aquellos temples o estados anímicos que no se refieren intencionalmente a "objetos" o entes intramundanos, sino que se caracterizan, más bien, por quedar referidos al mismo ámbito de la trascendencia y, en tal sentido, acompañan, por así decir, al sobrepasamiento proyectivo más allá del ente, en la apertura del mundo, como horizonte para su manifestación, y del 'ser en el mundo', como tal. Tal es, por ejemplo, la función de temples tales como la angustia (*Angst*) en *SZ*, por oposición al miedo (*Furcht*), el cual queda siem-

base de la previa apertura de un horizonte de manifestación, en el doble movimiento del 'instaurar' y el 'tomar suelo', resulta posible el fundamentar que da lugar a los diferentes posibles modos de descubrimiento del ente intramundano, tanto a través del trato práctico-operativo, como también, de otro modo, a través del acceso puramente teórico-constatativo.

Finalmente, sobre la base de esta nueva descripción de la trascendencia como libertad *del* ente *para* el mundo, Heidegger puede dar cuenta también del carácter esencialmente finito del sobrepasar trascendente constitutivo de la libertad del *Dasein*. El 'espacio de juego' (*Spielraum*) del mundo es originariamente abierto en el doble movimiento del 'instaurar' y el 'tomar suelo'. Ello quiere decir que todo proyecto de mundo, como proyecto de posibilidades del *Dasein*, está caracterizado, al mismo tiempo, por el momento de la 'sustracción' (*Entzug*) de determinadas posibilidades. A través de la propia facticidad (*Faktizität*), tal como ella adquiere expresión en el momento del 'estado de embargado' por el ente, le han sido siempre ya sustraídas al *Dasein* determinadas posibilidades, en su efectiva realizabilidad. Hay, pues, una asimetría irreductible entre el arco de posibilidades abierto virtualmente por el proyectar, por un lado, y aquello que constituye ya al propio proyectante (*im Entwerfenden*), a la manera de una posesión ya adquirida (*Besitz*), por el otro. En virtud de tal asimetría, el momento del proyectar aparece siempre como "más rico" (*reicher*) que el momento de la posesión ya adquirida (cf. p. 165). Esto trae consigo una doble consecuencia, a saber: por un lado, en cuanto en el proyectar el *Dasein* va siempre más allá de lo que él mismo fácticamente ya *es*, el fundar como 'instaurar' trae siempre ya consigo una suerte de 'sobre-impulso' (*Überschwung*) que lleva más allá del ámbito de lo fácticamente ya dado; por otra parte, el fundar como 'toma de suelo' en el 'estado de embargado' por el ente ha siempre ya sustraído de antemano determinadas posibilidades al proyectar, en el sentido preciso de que a través de dicha 'sustracción' *no todas* las posibilidades abiertas en el proyectar aparecen como realmente empuñables o realizables, y ello de modo tal que es justamente a partir de tal sustracción como las restantes posibilidades abiertas en el proyectar adquieren su carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) y su fuerza imperativa (*die Gewalt ihres Waltens*) en el ámbito de la existencia fáctica del *Dasein* (cf. p. 165). Dicho de otro modo: es sólo a través del acotamiento del arco de posibilidades que impone la fuerza de la facticidad como las restantes posibilidades adquieren carácter vinculante y relevancia existencial, justamente en la medida en que aparecen como *realizables* para el *Dasein* fácticamente existente. En tal sentido, con arreglo a la unidad estructural de ambos modos del fundar como 'instaurar' y como 'toma de suelo', la trascendencia está caracterizada, a la vez, por el 'sobre-impulso' y la 'sustracción': la trascendencia es, pues, 'sobreimpulsiva-sustractiva' (*überschwingend-entziehend*) (p. 165). El hecho de que, en su carácter esencialmente sobreimpulsivo, el proyecto de un mundo adquiera carácter de vigencia efectiva (*mächtig*) y dé lugar a una posesión estable (*Besitz*) *sólo* a través de tal 'sustracción', que brota de la facticidad del 'estado de embargado' por el ente, constituye así, explica Heidegger, un *documento trascendental* (*ein transzendentales Dokument*) *de la finitud* (*Endlichkeit*) constitutiva de la libertad del *Dasein* (p. 165).

---

pre referido al ente intramundano, y el 'aburrimiento profundo' (*tiefe Langeweile*) en GBM, por oposición a las formas superficiales de aburrimiento, referidas también al ente intramundano. Para el tratamiento de dichos temples véase, respectivamente, SZ §§ 30 y 40; GBM §§ 19-38.

Este nuevo énfasis en la función constitutiva del momento de la 'sustracción' dentro del movimiento propio de la trascendencia finita llevará en el marco del tratamiento de la conexión entre libertad y verdad desarrollado en *WW*, como veremos a continuación, a un análisis profundizado de la finitud esencial de toda 'verdad ontológica'.[28] De hecho, la noción de 'sustracción', extrapolada hacia un plano de consideración diferente, juega un papel clave en la transición hacia la concepción eventual-historial de la verdad del ser, característica del pensamiento de la *Kehre*.

4. Libertad, verdad y ocultamiento

Un último y decisivo paso en la progresiva radicalización del análisis de la conexión entre verdad, libertad y trascendencia tiene lugar, como ya se ha dicho, en el marco del tratamiento que Heidegger lleva a cabo en *WW*. Aquí va decididamente más allá de la posición alcanzada en *GBM* y *WM*, en la medida en que no se limita a buscar el fundamento de la verdad en la trascendencia como libertad, sino que, desde una perspectiva de análisis diferente, piensa a esta última como fundada, a su vez, en una dimensión más profunda de la verdad misma, de carácter esencialmente eventualista e historial, que apunta, al menos, tendencialmente, al plano de consideración en el que se sitúa el pensar del ser, tal como éste caracteriza a la fase posterior en la obra de Heidegger. Veamos brevemente cómo Heidegger lleva a cabo

28. En cambio, en el tratamiento de *WG* Heidegger explora un aspecto diferente, que apunta a esclarecer la conexión existente entre la estructura de la trascendencia finita, en cuanto finita, y el origen de la pregunta 'por qué', la cual apunta a dar razón del ente por referencia a su fundamento (*Grund*). No es posible entrar aquí en los detalles de la compleja concepción elaborada por Heidegger en la parte final del escrito (cf. esp. p. 167-173). Baste con decir que por referencia a la asimetría ya indicada entre el horizonte de posibilidades abierto en el 'sobreimpulso' del proyectar, por un lado, y la 'sustracción' procedente de la facticidad propia del 'estado de embargado' por el ente, por el otro, Heidegger explica también el origen último de la pregunta fundamental por el 'por qué' (*Warum*), que apunta a los diferentes posibles modos del dar cuenta del ente por recurso a su fundamento. El origen de toda fundamentación (*Begründung*) se retrotrae, según esto, al carácter esencialmente finito de la trascendencia, tal como éste queda de manifiesto en el juego conjunto de los tres modos del 'fundar', como 'instaurar', 'toma de suelo' y 'fundamentación' (cf. p. 167 ss.). En tal sentido, la trascendencia como libertad es libertad para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*), puesto que el acontecer de la trascendencia en el triple modo del fundar constituye, como tal, la configuración del espacio de juego para la irrupción (*Einbruchspielraum*) de todo posible modo de mantenerse (*Sichhalten*) fácticamente el *Dasein* en medio del ente en totalidad (*inmitten des Seienden im Ganzen*) (cf. p. 168). Vista a partir de su origen ontológico, la esencia del fundamento reside, pues, en la trascendencia misma, en cuanto estructuralmente constituida por el triple movimiento del 'fundar' como 'proyecto de mundo', 'estado de embargado' en el ente y 'fundamentación' ontológica del ente (cf. p. 169). Y si esto es así, puede decirse que todo fundamento remite, en definitiva, a la libertad: la libertad es, pues, el *fundamento del fundamento* (*der Grund des Grundes*) (cf. p. 171). Pero en la medida en que la libertad del *Dasein* es esencialmente finita, por estar la trascendencia, como fundar, esencialmente caracterizada por la 'sustracción', en esa misma medida la libertad se revela, en definitiva, como el *abismo* o la *falta de fundamento* (*Abgrund*) del *Dasein* mismo (cf. p. 171). En efecto, es la libertad, en su esencia como trascendencia, la que sitúa al *Dasein*, en tanto 'poder ser' fáctico, en las posibilidades que se abren frente a su elección finita (cf. p. 172).

este nuevo giro en el tratamiento de la conexión entre verdad, libertad y trascendencia, que, como ya he sugerido, marca el punto de inflexión determinante de la llamada *Kehre*.[29]

Heidegger parte aquí, una vez más, del concepto tradicional de verdad como "adecuación", tanto en su versión proposicional como en su versión ontológica. Lo común a ambas versiones reside en el hecho de que conciben la verdad a partir de la relación de "adecuación" entre intelecto y cosa. En la verdad proposicional es el intelecto el que, a través del juicio, se adecua a la cosa; en la verdad ontológica es la cosa, inversamente, la que manifiesta su conformidad con el intelecto, en la medida en que cuadra con su concepto: así se diferencia, por ejemplo, el verdadero oro del oro falso o meramente aparente. En ambos casos la verdad consiste en una cierta forma de "corrección" o "rectitud" (*Richtigkeit*) (cf. p. 177 s.); correspondientemente, la falsedad o 'no verdad' (*Unwahrheit*) tiene el carácter de la "falta de corrección" o "falta de rectitud" (*Unrichtigkeit*) (cf. p. 179).[30] Ahora bien, tal "adecuación", definitoria de la ver-

29. Para el escrito WW como punto de inflexión determinante de la *Kehre*, véase la amplia discusión en Richardson (1963) p. 212-254. Richardson fija en este escrito el punto de articulación entre los dos períodos del pensamiento de Heidegger, correspondientes a lo que denomina, respectivamente, Heidegger I y Heidegger II. Más allá de la discusión acerca de aspectos puntuales de la interpretación propuesta por Richardson, la tesis que sitúa a WW en el punto de inflexión que marca la *Kehre* goza todavía hoy, al menos para el caso de los escritos publicados en vida de Heidegger, de aceptación mayoritaria. Como quiera que sea, a la hora de intentar situar la concepción de WW en el marco del desarrollo del pensamiento de Heidegger, no se puede dejar de tener en cuenta el hecho de que la publicación original del escrito, que reproduce el texto de una conferencia dictada en repetidas ocasiones a partir de 1930, tuvo lugar recién en 1943, es decir, trece años después del momento correspondiente a su primera redacción. Como señala Opilik (1993) p. 196, nada impide la sospecha de que en la versión publicada puedan confluir de hecho dos o más estratos diferentes de pensamiento. Richardson (1963) p. 211 informa que, según declaración expresa de Heidegger, el texto habría sido revisado en varias oportunidades antes de su publicación, pero ello sin alterar en lo fundamental el carácter de la posición originalmente alcanzada ya en 1930. Esta advertencia de Heidegger debe tomarse, sin embargo, con la debida cautela, si se tiene presente lo que von Herrmann ha denominado el carácter esencialmente reinterpretativo de la autointerpretación practicada por Heidegger (*umdeutende Selbstdeutung*), por contraste con lo que sería una autointerpretación meramente expositiva (*erläuternde Selbstdeutung*). Véase von Herrmann (1964) p. 9 s.; 264 ss. Para un resumen crítico de las principales interpretaciones de la *Kehre*, véanse las contribuciones de Rosales (1984) y (1991). Un comentario detallado del escrito WW se encuentra en von Herrmann (2002). Para el papel del escrito en relación con la *Kehre*, véase p. 207-230.

30. Heidegger remite aquí a la conexión existente entre el concepto tradicional de la verdad como "adecuación", por un lado, y la metafísica creacionista, por el otro: es, en definitiva, la concepción de los entes como cosas creadas por el artífice divino la que provee el fundamento último de la concepción adecuacionista. En efecto, Dios aparece como garantía de la *adaequatio*, en un doble sentido: por una parte, es garantía de la verdad de las cosas, pues crea a éstas de acuerdo con su arquetipo ideal; por otra parte, Dios es garantía también de la posibilidad de la adecuación del intelecto humano a las cosas creadas, en la medida en que también el intelecto humano es creado, y ello de modo tal que posee la capacidad de "asimilarse" a lo real en el acto de conocimiento (cf. p. 178 s.). La referencia a Kant en este contexto (p. 178) resulta importante, en la medida en que Heidegger cree que, lejos de romper con el modelo tradicional de fundamentación de la posibilidad de la verdad, Kant más bien lo continúa, aunque en un contexto fuertemente modificado. En efecto, la tesis central de Kant, según la cual, en virtud de la constitución del objeto como fe-

dad en la concepción tradicional, es en sí misma un fenómeno fundado. Heidegger retoma aquí, en sus líneas generales, la estrategia argumental que ya hemos encontrado no sólo en *SZ*, sino también en *GBM* y *WG*: la "adecuación", que en el caso de la verdad proposicional tiene la estructura de una "asimilación" (*Angleichung*) del enunciado a su "objeto", sólo resulta posible si tal "objeto" o "cosa" ha venido ya como tal a la presencia. Esto ocurre allí donde se le ha permitido a la cosa 'hacer frente' (*das Entgegenstehenlassen des Dinges*) como objeto (*als Gegenstand*) para la representación (*Vorstellen*) (cf. p. 181). Pero tal 'hacer frente' sólo es posible dentro de un espacio de manifiestación abierto ya de antemano (*ein Offenes*), el cual no es creado, como tal, por ningún comportamiento respecto del ente, sea de tipo práctico-operativo o bien meramente teórico-constatativo, sino que todo acceso al ente lo presupone siempre ya y se vale de él de cierta manera, sin que esto signifique una tematización expresa de dicha apertura previa, como tal: éste es el caso también del peculiar tipo de comportamiento que constituye el "representar" (*Vorstellen*) y el enunciar (*Aussagen*) que brota de él (cf. p. 182). En el caso del representar y el enunciar se trata de modos del acceso teórico-contemplativo, en los cuales el ente es presentado *tal como* (*so – wie*) es en sí mismo. Aquí es el ente mismo el que desempeña la función de medida (*Richtmaß*) a la cual debe ajustarse el comportamiento (cf. p. 182). Y ello sólo es posible, como se vio ya en el tratamiento de *GBM* y *WG*, sobre la base de una previa concesión de carácter vinculante al ente que debe oficiar como medida para el representar y el enunciar. Tal concesión ocurre en un modo peculiar del 'mantenerse abierto' (*Offenständigkeit*) del hombre, y por ello puede decirse que es en ese tipo peculiar de

---

nómeno, éste debe regirse necesariamente por las condiciones formales del conocimiento humano, constituye, en definitiva, una reformulación del modelo tradicional de fundamentación de la adecuación, en el cual es la función constitutiva del intelecto lo que da cuenta de la posibilidad interna de la "adecuación", como tal. La diferencia estriba, en el caso de Kant, en el hecho de que el tipo de constitución que se tiene ahora en vista es el que corresponde a un intelecto finito discursivo (*intellectus ectypus*), que a diferencia del intelecto divino intuitivo (*intellectus archetypus*), no *crea*, sin más, su objeto a través del acto de pensar y, por lo mismo, está remitido a una facultad de carácter receptivo que le provea los materiales sobre los cuales operar la síntesis constitutiva de la objetividad: la discursividad aparece aquí como marca de la finitud, y el carácter paradigmático-ideal asignado al conocimiento directo e intuitivo provee un momento clave de continuidad con la tradición metafísica que remonta a Platón y Parménides. Heidegger desarrolla ampliamente esta visión de Kant, que marca fuertemente la continuidad con motivos centrales de la tradición metafísica, en el *Kantbuch* de 1929 (véase *Kant* esp. §§ 4-5; sobre la tesis del primado de la intuición, como modo paradigmático del conocimiento, véase también la discusión preparatoria en *KKrV* § 5). En atención a la conexión estructural que vincula la noción tradicional de verdad con las premisas básicas de la metafísica creacionista se comprende mejor el genuino alcance de la tesis heideggeriana según la cual la metafísica tradicional, hasta Kant inclusive, habría pensado el ser orientándose implícitamente a partir del paradigma del obrar productivo (*Herstellen*) (cf. *Grundprobleme* §§ 11-12). No es exagerado decir, a mi juicio, que el intento heideggeriano por desarrollar la temática de la historia del ser, sobre la base de la concepción que remite a envíos epocales de carácter eventualista, debe verse, entre otras cosas, también como un esfuerzo por sustraerse a la vigencia del modelo ontológico tradicional, caracterizado por dicha orientación a partir del paradigma del obrar productivo, ofreciendo un modelo alternativo, libre de las implicaciones causal-efectivistas que trae consigo el primero, las cuales alcanzan su clímax, a juicio de Heidegger, en la comprensión del ser como mero fondo disponible (*Bestand*) en la constelación epocal propia de la técnica planetaria (*das Gestell*). Para este punto, véase *Technik* esp. p. 20-27.

apertura donde debe buscarse la esencia de la verdad como "corrección" o "rectitud" (*Richtigkeit*) (cf. p. 182). La verdad no está, pues, afincada originalmente en el enunciado, sino que se funda en aquel tipo de comportamiento respecto del ente que, con su peculiar modo de apertura, concede al ente la función de medida (p. 183). Y esto quiere decir, en definitiva, que la esencia de la verdad reside en la libertad, en la medida en que el 'ponerse en franquía' (*das Sich-freigeben*) para un patrón de medida dotado de carácter vinculante (*für eine bindende Richte*) sólo resulta posible como un 'ser libre' (*Freisein*) para la apertura manifestativa de lo abierto (*zum Offenbaren eines Offenen*) (p. 183). La libertad es, en tal sentido, la esencia de la verdad, en la medida en que constituye el fundamento de la posibilidad interna (*Grund der inneren Möglichkeit*) de la "adecuación", en el sentido habitual del término (p. 183).

Hasta aquí el análisis desarrollado en *WW* corre, más allá de diferencias de detalle en la formulación, por los carriles ya conocidos. La decisiva radicalización de la posición así elaborada viene dada, sin embargo, por el hecho de que Heidegger pregunta ahora por la esencia de la libertad como tal, e intenta así poner de manifiesto que la libertad, que constituye la esencia de la verdad, en el sentido adecuacionista habitual, remite, a su vez, a una dimensión más profunda y originaria de la verdad misma, una dimensión que en el análisis de *WW* queda, sin embargo, apenas atisbada, si se compara con el desarrollo ulterior de la misma temática en escritos posteriores.

Como fundamento de la posibilidad de la verdad como "adecuación", la libertad constituye un 'dejar ser' (*Seinlassen*) el ente, en el sentido preciso de un 'dejarse involucrar con el ente' (*Sicheinlassen auf das Seiende*), en tanto éste es lo abierto (*das Offene*) o lo desoculto (*das Unverborgene*) (p. 185 s.). El 'dejarse involucrar' con el 'estado de desoculto' (*Entborgenheit*) del ente no es un andar perdido en él, sino que se despliega, más bien, como un 'retirarse' ante el ente (*Zurücktreten vor dem Seienden*), a fin de que éste se manifieste tal como es y pueda así proveer la medida para la "adecuación" del "representar" (cf. p. 186). Vista desde la perspectiva de aquello que se abre originariamente en ella, la libertad constituye, pues, un 'exponerse' (*Aussetzung*) al 'estado de desoculto' del ente, y tiene, como tal, el modo de ser de la trascendencia del *Dasein* en tanto 'ec-sistente' (cf. p. 186). Dicho en la terminología de *SZ*, a la que Heidegger apela aquí expresamente, la libertad, como el expuesto 'dejarse involucrar' con el 'estado de descubierto' del ente, instaura, precisamente, el 'ahí' para la venida a la presencia del ente mismo (p. 186). En tal sentido, explica Heidegger, la 'ec-sistencia', fundada en la verdad como libertad, es la 'ex-posición' (*Aussetzung*) en el 'estado de desoculto' del ente (p. 187). El rasgo más destacable en la terminología introducida aquí para caracterizar la libertad como fundamento de la verdad reside, sin duda, en el énfasis puesto en el aspecto de *pasividad* e *indisponibilidad* involucrado en la instauración originaria del espacio de manifestación para la venida a la presencia del ente. Las nociones de 'dejar ser', 'dejarse involucrar', 'retirarse ante' y 'ex-posición' apuntan, en efecto, decididamente en tal dirección. Y ello no es en absoluto casual o secundario para los fines de la argumentación desarrollada por Heidegger. En efecto, es precisamente el renovado énfasis puesto en el aspecto de pasividad e indisponibilidad constitutivo de la trascendencia del *Dasein* como existente, junto con la cada vez más decidida inclusión de la perspectiva que abre la consideración de los diferentes modos de venida a la presencia del ente, tal como aparecen documentados en la historia de la metafísica, lo que le permite llegar en *WW* al atisbo de una concepción eventualista-historial de la verdad, que radicaliza y de-

sarrolla en una dirección parcialmente nueva tendencias operantes ya en la propia concepción de *SZ* y, de modo más claro aún, en el tratamiento de *GBM* y *WG*.[31]

Que la esencia de la verdad reside en la libertad no significa, desde esta perspectiva, que el modo en que cada caso viene a la presencia el ente en totalidad quede, por así decir, librado al capricho del hombre. Más bien ocurre todo lo contrario: en la medida en que constituye el 'ec-sistente' *Da-sein* del hombre, es la libertad la que "posee" al hombre y dispone sobre él, y no viceversa, como si la libertad fuera una propiedad que el hombre tiene entre otras muchas propiedades (cf. p. 187). Y lo "posee" de modo tan originario, que sólo ella concede a una humanidad concreta e histórica el peculiar modo de referencia al ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza a toda destinación histórica (cf. p. 187). La verdad, pensada por referencia al modo en que tiene lugar en cada caso la venida a la presencia del ente *en su totalidad*, aparece así esencialmente vinculada a la historia como acontecer (*Geschichte*), un acontecer que no es reductible, sin más, al hacer o no hacer del hombre y que, en cierto modo, lo trasciende. Según se vio ya con ocasión del tratamiento de *WG*, la referencia al ente *en su totalidad* alude al sobrepasar trascendente que deja imperar un mundo, como límite y medida para la venida a la presencia del ente intramundano. Pero, en su inmediata venida a la presencia, el ente en su totalidad es comprendi-

31. El énfasis creciente del aspecto que en *SZ* se trata bajo la noción del 'encontrarse' (*Befindlichkeit*) es una característica saliente de varios de los escritos inmediatamente posteriores. Ya en el tratamiento de *WG* hemos podido comprobar la presencia y los efectos de un nuevo modo de acentuar el papel del momento de la disposicionalidad en la apertura del mundo, como espacio de juego para la venida a la presencia del ente. Del mismo modo, también en *GBM*, en el marco del tratamiento del fenómeno del aburrimiento profundo, en atención a su función de apertura originaria del 'ser en el mundo' (cf. §§ 29-32), el énfasis en el aspecto de pasividad e indisponibilidad en la apertura del *Dasein* resulta decisivo. No es casual, por tanto, que en el análisis del aburrimiento profundo Heidegger tropiece, una vez más, con el aspecto de sustracción que lleva consigo la institución del 'ahí' en el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), esta vez, en el peculiar modo del 'rehusarse' (*sich versagen*) del ente *en su totalidad*: como modo del estar entregado al ente, el aburrimiento profundo abre el ente *en su totalidad*, pero ello en el peculiar modo del rehusarse de lo así abierto (cf. § 31 a) p. 210: *Ausgeliefertheit... an das sich im Ganzen versagende Seiende*). En la medida en que en y con el rehusarse del ente el aburrimiento profundo mantiene abierto el 'en totalidad' del ente, el tipo de apertura que facilita el aburrimiento profundo, como modo del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), posee el carácter de una peculiar unidad estructural del momento del 'dejar vacío' (*Leergelassenheit*), por un lado, y del momento del 'mantenerse en el extremo' (*Hingehaltenheit*), por el otro, tal como éstos caracterizan a toda forma del aburrimiento. Lo peculiar de dicha forma de unidad de ambos momentos consiste en que, al remitir al *Dasein* a su propio 'poder ser' fáctico, en el modo de la confrontación con un conjunto de posibilidades puestas en suspenso, pone al descubierto del modo más nítido la tensión entre individuación radical y máxima amplitud que caracteriza la estructura del acontecer de la trascendencia como 'ser en el mundo'. Véase el desarrollo de este punto en § 31 b) p. 211-217. La profundización de la estructura del 'estado de abierto' que Heidegger lleva a cabo a partir del análisis del fenómeno del aburrimiento profundo es lo suficientemente notoria como para que un intérprete como Klaus Opilik haya visto aquí una preparación directa de la definitiva puesta en cuestión del punto de partida trascendentalista de *SZ*, tal como ella se anuncia ya en *WW* y caracteriza luego al pensar de la *Kehre*. Véase Opilik (1993) p. 168-196. Opilik identifica en el análisis heideggeriano una decisiva profundización en la constelación estructural que vincula a los momentos de la 'apertura manifestativa' (*Offenbarkeit*) y el 'ocultamiento' (*Verbergung*). Véase p. 181-186.

do, por lo pronto, de un modo puramente ejecutivo y atemático, que no se dirige de modo directo al carácter de su 'estado de descubierto' (*Unverborgenheit*) como tal. Recién con la pregunta expresa acerca de *qué es* el ente, explica Heidegger en WW, el pensar se pone, como tal, frente al 'estado de descubierto' del ente en su totalidad, pues sólo en y con esa pregunta el 'estado de descubierto' es experimentado como tal (p. 187). Y es recién allí donde el ente es elevado *expresamente* a su 'estado de descubierto' y conservado así en él, esto es, en el preguntar por el ente como tal, donde comienza propiamente la historia, en el sentido preciso vinculado con la concepción historial de la verdad (p. 187). Las sucesivas determinaciones del ser del ente en su totalidad, tal como quedan consignadas en la historia de la metafísica, comenzando por la originaria determinación griega del ser como *physis*, en el sentido del brotar que viene a la presencia, documentan los diferentes momentos en el acontecer histórico-epocal de la verdad, tal como éste tiene lugar en y a través del imperar de un cierto 'mundo' históricamente determinado.[32] Las simples y poco frecuentes decisiones (*Entscheidungen*) de la historia, explica Heidegger en tal sentido, surgen del modo en que en cada caso se despliega (*west*) la esencia originaria (*das ursprüngliche Wesen*) de la verdad (p. 188).

A la concepción historial de la verdad corresponde, por último, también una consideración específica del 'ser en la no verdad', que desde el tratamiento de SZ aparece como un momento estructural en la apertura constitutiva de la trascendencia del *Dasein*, en tanto finita. Vimos ya que en el tratamiento de WG la finitud del trascendente 'ser libre' del *Dasein* es puesta en conexión con el momento de 'sustracción' que acompaña todo proyectar finito y constituye, por así decir, la fuente de la que brota el carácter vinculante de las posibilidades que se ofrecen como realizables en tal proyectar. En la perspectiva propia de la concepción eventualista-historial de la verdad esbozada en WW, la 'sustracción' es pensada ahora a partir de la esencia misma de la verdad como 'desocultamiento' (*Entborgenheit*), es decir: la 'sustracción' es pensada como 'no verdad', entendida como el 'estado de oculto' (*Verborgenheit*) del ente *en su totalidad*. Que en este punto tiene lugar una decisiva radicalización de la posición elaborada a partir de SZ se advierte en el hecho de que la 'no verdad', como 'sustracción', no sólo es tomada ahora expresamente como un momento que forma parte de la esencia de la verdad, sino que adquiere incluso una cierta primacía respecto del momento esencialmente manifestativo, constitutivo de la verdad misma.[33] Pensada a

32. Sin duda, esta formulación del punto corresponde, más bien, al posterior desarrollo de la temática vinculada con lo que Heidegger llama la 'historia del ser' (*Seinsgeschichte*). En dicho marco explicativo, la sucesión de las grandes respuestas dadas por la tradición metafísica a la pregunta por el ser del ente no aparece simplemente como una serie de meras doctrinas diferentes e, incluso, contradictorias entre sí, ni mucho menos como una secuencia de ocurrencias caprichosas de los filósofos individuales, sino que es leída, más bien, como la documentación de las diferentes constelaciones epocales a través de las cuales el ser se envía y se destina históricamente al hombre. La temática de la 'historia del ser' no está todavía desarrollada expresamente en WW, pero es indudable que el escrito pone ya claramente las bases para su posterior desarrollo. La exposición más amplia de la concepción de la metafísica como historia del ser se encuentra en las lecciones de 1941, publicadas en *Nietzsche* II. Véase esp. MGS y EGS.

33. Rosales señala expresamente que el factor decisivo en la determinación de la *Kehre* en WW viene dado justamente por la función que se asigna al ocultamiento, como fundamento de la esen-

partir de la esencia de la verdad como desocultamiento, la 'no verdad' (*Unwahrheit*), explica Heidegger, es 'no desocultamiento' (*Un-entborgenheit*) (cf. p. 191). Pero se trata aquí de un 'no desocultamiento' que no acontece en el modo de la mera "privación" (*stéresis*) de la venida a la presencia constitutiva de la verdad. Se trata, más bien, de un 'no desocultamiento' que, a la manera de un peculiar tipo de 'sustracción', ocurre *en* y *con* el acontecer de la verdad misma, y que posibilita como tal dicho acontecer. En tal sentido, Heidegger señala que el 'estado de oculto', al rehusarle el desocultar (*Entbergen*) a la verdad como *alétheia*, no le quita, sino que, más bien, le *conserva* (*bewährt*) aquello que le es más propio, como su propiedad (*das Eigenste als Eigentum*).[34] Por lo mismo, la 'no verdad', como el 'estado de oculto' del ente *en su totalidad*, es "anterior" o "más antigua" (*älter*) que toda apertura manifestativa de tal o cual ente, y también que todo 'dejar ser' (*Seinlassen*), en la medida en que, al desocultar, el 'dejar ser' mantiene, a la vez, en el ocultamiento y se comporta él mismo en cierto modo por referencia a dicho ocultamiento (cf. p. 191). Dicho de otro modo: hay una primacía del momento de la sustracción ocultante respecto de toda forma de venida a la presencia del ente y, por lo mismo, también respecto de todo modo de desocultar el ente por parte del *Dasein*, tal como dicho desocultar acontece en el 'dejar ser' propio de la trascendencia, como libertad.

El sentido de la tesis del primado del momento de la sustracción ocultante se comprende mejor cuando se advierte que involucra una distinción de dos planos o niveles de consideración, la cual guarda una correspondencia estructural con la distinción de niveles o estratos a la que, desde una perspectiva diferente, apunta ya la concepción bidimensional de la trascendencia del *Dasein* elaborada y profundizada progresivamente desde *SZ* en adelante. También aquí, en efecto, la sustracción ocultante puede y debe ser considerada tanto 1) con referencia al plano óntico, que se vincula con la venida a la presencia del ente intramundano, como 2) con referencia al plano ontológico, que alude a la dimensión de mediación atemática que hace posible dicha venida a la presencia.

1) Vista desde el lado óntico, es decir, a partir de los diferentes modos de acceso al ente intramundano, la tesis del primado de la sustracción ocultante alude al aspecto irreductible de *finitud* involucrado en todo modo de la venida a la presencia del ente, y ello en un doble sentido, que queda señalizado en dos tensiones irreductibles que caracterizan estructuralmente al develamiento del ente sobre la base de la apertura del mundo, a saber: a) la tensión entre carácter totalizador y limitación extensional,

---

cia de la verdad. Rosales profundizó este punto en sucesivos tratamientos. Véase Rosales (1970) p. 305-315; (1984) p. 251 ss.; y (1991) p. 134 s. Para una discusión más amplia de la copertenencia de verdad y no verdad en la esencia total de la verdad misma, véase von Herrmann (2002) p. 141-191.

34. La decisiva importancia de esta sentencia –que, como ha indicado Fräntzki (1985) p. 110, fue incluida recién en la versión publicada– ha sido ampliamente reconocida por los intérpretes, empezando por el propio Fräntzki, que ve documentado en ella de modo directo el "salto" a la *Kehre*. El punto decisivo reside aquí en la función *positiva*, de carácter *conservativo-posibilitante*, asignada al ocultamiento. Para este aspecto, véanse las muy buenas observaciones de Brasser (1997) p. 290 ss., de quien tomo también la referencia a Fräntzki. Véase también el resumen crítico de la interpretación de Fräntzki que ofrece Brasser en p. 295-303.

y b) la tensión entre carácter totalizador y restricción epocal. Por una parte, a) el develamiento del ente *en su totalidad* no coincide con lo que sería la suma de los entes ya conocidos ni tampoco por conocer. Por el contrario, explica Heidegger, la apertura del ente *en su totalidad* –que debe entenderse aquí en el sentido estricto de totalización que remite, desde *WG* y *GBM*, a la apertura del plexo de significación del mundo y, con ello, al carácter mediado de la comprensión del ser del ente intramundano– puede imperar de modo más esencial justamente allí donde el ente mismo es menos conocido (*bekannt*) y no ha sido todavía reconocido (*erkannt*) por la ciencia o bien lo ha sido sólo de modo grosero (*roh*). En cambio, el creciente conocimiento y reconocimiento sistemático del ente a través de la ciencia y la dominación técnica trae consigo una suerte de progresivo eclipsamiento de la previa apertura de la totalidad, que precede a todo posible acceso a los entes particulares (cf. p. 190). En efecto, la creciente fijación sobre el ente tiene como correlato una también creciente tendencia a pasar por alto el plexo de significación del mundo mismo, tal como lo señalaba ya el reproche de miopía cosmológica dirigido en *GBM* al entendimiento vulgar y la ontología tradicional enraizada en él. Sea como fuere, haya o no conocimiento e investigación sistemática del ente intramundano, la apertura del ente *en su totalidad* posee siempre un carácter previo y posibilitante, de suerte que no puede ser sustituida como tal ni siquiera por un reconocimiento *exhaustivo* de la suma del ente. Y a ello se agrega el hecho de que, por muy avanzada que pueda llegar a ser la investigación sistemática del ente intramundano, no puede haber jamás algo así como un reconocimiento exhaustivo de la suma de dicho ente. Justamente en la incalculabilidad e inabarcabilidad (*das Unberechenbare und Ungreifbare*) de la suma del ente se anuncia, ya dentro del campo visual propio del cálculo y la ocupación cotidianos, el carácter previo e irreductible del momento de la totalización, a través del cual el ente está siempre ya abierto de antemano en su *en totalidad* (cf. p. 190).[35] Por otra parte, b) en el develamiento del ente sobre la base de la apertura del mundo opera también

35. Algo análogo vale para el caso del reconocimiento, la investigación sistemática y la explotación organizada del ente a través de la actividad propia de la ciencia y la técnica. En *WW* el motivo de la tensión entre totalización y limitación extensional no es específicamente desarrollado para el caso de la tecnociencia. Pero ello ocurre de modo inequívoco, aunque bajo apelación a fijaciones terminológicas diferentes, en escritos posteriores, que en algún caso preceden incluso a la publicación de *WW* en 1943. Así, por ejemplo, en *Weltbild* se enfatiza el hecho de que toda ciencia está remitida al esbozo proyectivo de un ámbito de objetos delimitado (*Entwurf eines umgrenzten Gegenstandsbezirkes*) (p. 81.), lo cual, en el caso de la tecnociencia, fundada en el proyecto matemático de la naturaleza característico de la modernidad, lleva a la configuración de una determinada "imagen del mundo" (*Weltbild*), con su carácter esencial de medida vinculante para el producir basado en el "representar" característico del hombre moderno (cf. p. 87). En dicha imagen del mundo –que consiste, en rigor, en la transformación del mundo en una imagen a hechura del representar– un momento determinante viene dado, justamente a consecuencia del proceso de matematización, por la irrupción *por todas partes* de *lo gigantesco* (*das Riesige*), es decir, también en la dirección del proceso de reconocimiento e investigación dirigido a lo cada vez más pequeño (física atómica) (cf. 92 s.). Ahora bien, lo característico de este desarrollo reside en el hecho de que no bien se produce el salto cualitativo de lo gigantesco en la planificación, el cálculo, la organización y el aseguramiento, salto en virtud del cual lo gigantesco adquiere su propia magnitud de tal, ocurre que eso mismo que aparecía como siempre y absolutamente calculable se transforma repentinamente en lo que escapa a toda posibilidad de cálculo (*wird... dadurch zum*

una tensión estructural entre carácter totalizador y restricción epocal, en la medida en que el modo en que en cada caso el ente viene a la presencia *en su totalidad* debe verse como un acontecimiento epocal, dentro de una sucesión de otros acontecimientos epocales, tanto ya dados efectivamente como también posibles. Este segundo aspecto, que es el más propiamente característico de la perspectiva eventualista-historial, tal como ésta domina los escritos posteriores, apenas es sugerido en el desarrollo del texto original de *WW*. A él alude, como vimos, aunque sólo al pasar, la referencia a los diferentes momentos del acontecer histórico-epocal de la verdad, tal como aparecen documentados en las sucesivas determinaciones del ser del ente en la historia de la metafísica, con la referencia expresa a la determinación griega del ser como *physis* (cf. p. 187). Sin embargo, justamente este aspecto es el que el propio Heidegger destaca en el párrafo inicial agregado a la nota final del texto, con ocasión de la segunda edición aparecida en 1949. En efecto, remite allí expresamente a la noción de 'historia del ser' (*Geschichte des Seyns*), y enfatiza la esencial pertenencia del momento de la 'sustracción ocultante' (*der verbergende Entzug*) al ser, pensado a partir de la *alétheia* (cf. p. 199).

2) Considerada ahora desde el lado estrictamente ontológico, es decir, desde la perspectiva abierta por la referencia a la dimensión de mediación atemática que hace posible la venida a la presencia del ente intramundano, la tesis del primado de la 'sustracción ocultante' alude, ante todo, al hecho estructural de que aquello que posibilita la venida a la presencia del ente intramundano sólo puede cumplir tal función sustrayéndose, a su vez, a todo posible acceso directo, tal como éste tiene lugar en los diferentes modos de develamiento del propio ente intramundano. Este aspecto de la

---

Unberechenbaren) (cf. p. 93): lo incalculable se transforma en la sombra que se proyecta sobre la totalidad del mundo transformado en imagen, según el proyecto matematizante de la tecnociencia moderna, y tal sombra apunta a un ámbito sustraído al "representar", desde el cual se anuncia algo que se nos rehúsa (*dieses Verweigerte*), en la medida en que estamos instalados en medio del ente justamente al modo en que lo posibilita el proyecto del ser propio de la tecnociencia (p. 93). De un modo diferente, pero comparable, el análisis desarrollado en *Wissenschaft*, escrito que data de 1953, llama la atención sobre el modo en que irrumpe, en cada una de las diferentes ciencias, la presencia autoocultante de aquello, siendo inesquivable e inaccesible (cf. p. 62: *das unzugängliche Unumgängliche*) para la ciencia en cuestión, constituye, a la vez, la fuente inaparente de la cual ésta deriva los conceptos fundamentales en los que adquiere expresión la constitución originaria de su objeto formal (cf. p. 60-64): así, por ejemplo, la naturaleza, el hombre, la historia, el lenguaje, constituyen aquello inevitable dado siempre ya de antemano que las correspondientes ciencias –tales como la física, la psiquiatría, la ciencia histórica, la filología– presuponen como el suelo del que brotan sus conceptos fundamentales. Si se atiende adecuadamente a la dirección en que Heidegger desarrolla en estos textos el motivo de la tensión entre totalización y limitación extensional, creo que puede advertirse que el punto decisivo, ya en la formulación de *WW*, no puede consistir en la mera constatación de que el ente intramundano, en tanto cuantitativamente infinito, escapa a todo reconocimiento exhaustivo por parte del hombre. El punto de Heidegger parece ser, más bien, uno diferente, a saber: todo proyecto del ser del ente, a través del cual éste es abierto en el modo de la totalización, trae siempre ya consigo, en la medida en que facilita un *cierto* tipo de acceso al ente, también un momento específico e irreductible de inaccesibilidad, en el cual se anuncia la asimetría ineliminable entre el momento de totalización que abre el mundo, con su carácter holístico y no procesual, por un lado, y las posibilidades de develamiento progresivo del ente que puede ser realizadas en el espacio de comprensión así abierto, por el otro.

cuestión, que es esencial para la radicalización del análisis del momento del 'ser en la no verdad' en *WW*, no es, sin embargo, completamente nuevo, sino que puede rastrearse en su origen hasta la propia concepción de la relación entre el mundo y el ente intramundano presentada en *SZ*. En efecto, ya en el análisis de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18 Heidegger llama expresamente la atención sobre el hecho de que el plexo total de significación del mundo, como horizonte de manifestación, sólo puede cumplir su función esencial de mediación posibilitante de la venida a la presencia del ente retrayéndose él mismo al trasfondo. Así, con referencia al caso del útil Heidegger explica que éste sólo puede desplegar efectivamente su 'ser a la mano', allí donde, como ocurre en el trato práctico-operativo no impedido, *no destaca* a partir del plexo de remisiones en el cual está inmediatamente inserto (cf. *SZ* § 15 p. 68 s.). Ello presupone, a su vez, que el propio plexo de significación constitutivo del mundo no emerja, por así decir, desde su característica atematicidad: de modo mediato, el no anunciarse del mundo constituye, pues, la condición de posibilidad de que lo 'a la mano' pueda desplegar inmediatamente su 'ser a la mano', que no es otra cosa que el 'ser en sí' de dicho ente, en tanto intramundano.[36] Esto explica, ya en el contexto temático de *SZ*, por qué razón el intento de abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo se ve confrontado, desde el comienzo, con peculiares dificultades desde el punto de vista metódico, pues se trata en dicho análisis de hacer temáticamente accesible un fenómeno que, ya en el plano de la actitud prefilosófica, se caracteriza justamente por su peculiar carácter de atematicidad, y que sólo puede abordado, como tal, en un modo específico de la *intentio obliqua*.[37] En la misma línea se sitúa también el ya comentado reproche de miopía cosmológica que, como vimos, Heidegger dirige en *GBM* tanto al entendimiento vulgar como a la tradición ontológica tradicional, que continúa y consolida las tendencias ancladas en él. Lo novedoso del tratamiento de *WW* en este punto no reside, pues, tanto en el señalamiento de la presencia de una irreductible tensión entre inmediatez y mediación, develamiento y ocultamiento, en toda venida a la presencia del ente, sobre la base de la previa aper-

36. Cf. *SZ* § 16 p. 75: "El *no-anunciarse* (*Sich-nicht-melden*) del mundo es la condición de posibilidad del no emerger (*Nichtheraustreten*) lo 'a la mano' de su no llamatividad (*aus seiner Unauffälligkeit*). Y así se constituye la estructura fenoménica del 'ser en sí' (*An-sich-sein*) de este ente".

37. Para una discusión más amplia de las dificultades metodológicas vinculadas con el intento de abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo, véase Estudio 3 esp. p. 61 ss. Algo inverso a lo que caracteriza el caso del útil 'a la mano' ocurre en el caso del ente dado meramente 'ante los ojos', como correlato del puro 'dirigir la mirada'. En efecto, en este caso la salida de la atematicidad es condición indispensable de la venida a la presencia del ente en dicho modo de comparecencia. Pero, como Heidegger expresamente aclara, esto no facilita sino que, más bien, bloquea, de modo todavía más decidido, el intento de acceder temáticamente al fenómeno del mundo como tal, en la medida en que el conocer (*Erkennen*), como modo fundado del 'ser en el mundo' (cf. *SZ* § 13), trae siempre ya consigo una *desmundización del mundo* (cf. § 14 p. 65: *Entweltlichung der Welt*): el acceso meramente teórico-constatativo al ente como "objeto" o "cosa" desliga al ente intramundano del plexo de significación en el que aparece inserto en el acceso originario a través del trato práctico-operativo y, con ello, relega definitivamente al trasfondo el plexo total de significación, como tal. Ésta es también una de las razones por las cuales la ontología tradicional, en la medida en que se orienta a partir de las meras "cosas", se caracteriza también por la tendencia a pasar por alto el mundo en su mundanidad (cf. § 14 p. 65; § 15 p. 67 s.).

tura del mundo. Lo novedoso reside aquí, más bien, en el marcado acento que recibe ahora el momento de pasividad e indisponibilidad que, vistas las cosas desde el punto de vista de la trascendencia del *Dasein*, trae consigo la apelación a la noción de 'sustracción ocultante'. En atención a este aspecto, Heidegger puede decir que justamente en la medida en que el 'dejar ser', en cada modo del comportarse respecto del ente, deja ser al ente mismo respecto del cual se comporta y al cual sí desoculta (*entbirgt*), justamente en esa misma medida oculta (*verbirgt*) al ente *en su totalidad*. El 'dejar ser' es, pues, al mismo tiempo un ocultar, de modo tal que en la libertad 'ec-sistente' del *Dasein*, como tal, *acontece* (*ereignet sich*) siempre ya el ocultamiento del ente en su totalidad y, con ello, impera siempre ya su 'estado de oculto' (cf. *WW* p. 190). Pero esto, como puede verse ahora, acontece en virtud del carácter mismo de aquello que hace posible la venida a la presencia del ente intramundano, en la medida en que sólo puede cumplir su esencial función mediadora en el modo de la 'sustracción ocultante'.

Los dos aspectos señalados para dar cuenta de la tesis del primado de la sustracción ocultante confluyen en la caracterización de la 'no verdad' en términos de: 1) 'misterio' (*Geheimnis*) y 2) 'extravío' (*Irre*) (cf. *WW* p. 191-196).

1) Vista desde el lado estrictamente ontológico, la 'no verdad' es 'misterio', entendido como el *ocultamiento de lo oculto* (cf. p. 191: *die Verbergung des Verborgenen*), que es justamente lo que posibilita la venida a la presencia de lo que se muestra inmediatamente, esto es: el ocultamiento del ente *en su totalidad*, como condición y fundamento de la venida a la presencia de tal o cual ente, a través de alguno de los diferentes modos posibles de acceso a él. En y con la 'ec-sistencia', ha acontecido siempre ya en el *Da-sein* el primero y más vasto 'no desocultamiento' (*Un-entborgenheit*), que es la más genuina 'no verdad' (*Un-wahrheit*). En tal sentido, como originaria 'no verdad', el 'misterio' constituye la 'no esencia' (*Unwesen*) de la verdad, donde 'no esencia' debe entenderse, sin embargo, como aquello que provee el genuino fundamento de la posibilidad de la esencia (cf. p. 191): el 'no' de la 'no esencia' de la verdad, como 'no verdad', apunta, por lo tanto, al ámbito aún no experimentado de la 'verdad del ser' (*Wahrheit des Seins*), por oposición a la 'verdad del ente' (cf. p. 192). Ahora bien, en la medida en que el acceso inmediato al ente y el mundo se caracteriza por un permanente atenerse al ente y sólo al ente, sobre la base de una previa comprensión del ser del ente y del ser del mundo mismo, de carácter puramente ejecutivo y atemático, en esa misma medida puede decirse que el modo en que el 'misterio' impera en dicho tipo de acceso consiste justamente en sustraerse en su carácter de 'misterio': la 'sustracción ocultante' es, al mismo tiempo y en virtud de su propio carácter, también *auto-ocultante*. El mantenerse instalado (*Ansässigkeit*) en lo corriente o habitual (*im Gängigen*), explica Heidegger, constituye en sí mismo el 'no dejar imperar' (*das Nicht-waltenlassen*) el ocultamiento de lo oculto. El 'estado de oculto' del ente *en su totalidad* es consentido sólo en la figura de un límite que se anuncia ocasionalmente, de modo tal que el ocultamiento mismo, como acontecer fundamental (*Grundgeschehen*), se hunde en el olvido (cf. p. 193). Este hundirse en el olvido del ocultamiento deja al hombre histórico librado en sus maquinaciones a lo que en cada caso le resulta transitable (*in seinem Gangbaren*), de lo cual toma luego la medida para sus necesidades, propósitos, proyectos y planes, olvidado del ente *en su totalidad* y, con ello, sin considerar tampoco del fundamento de tal 'toma de medida' (*Maß-nahme*) y la esencia de la correspondiente 'concesión de medida' (*Maßgabe*) (cf. p. 193). Olvidada de su

fundamento, la 'toma de medida' a partir de lo habitual se transforma en 'desmesura' (*Vermessenheit*), y ello tanto más decididamente, cuanto más exclusivamente el hombre se toma a sí mismo, en tanto sujeto, como medida para todo ente. El olvido que ha perdido la medida (*die vermessene Vergessenheit*) lleva, así, a un *insistente* atenerse a lo que en cada caso ofrece el ente, que está siempre ya presente, como si se abriera en sí mismo por sí mismo (cf. p. 193). Pero este insistente quedar aferrado al ente, en su modo habitual de presentación, está fundado él mismo en la existencia, como trascendencia. En tal sentido puede decir Heidegger que, en tanto 'ec-sistente', el *Dasein* es también *insistente* (p. 193).

2) Con lo dicho, se advierte ya en qué sentido, vista desde el lado óntico, la 'no verdad' debe ser caracterizada como 'extravío'. En el insistente tomar la medida a partir del ente el hombre se ha apartado ya del 'misterio'. La 'insistente' dedicación (*Zuwendung*) a lo en cada caso transitable, por un lado, y el 'ec-sistente' apartarse (*Wegwendung*) del 'misterio', por el otro, se copertenecen, como la dos caras de una misma moneda (cf. p. 193 s.). Como un 'ec-sistente' apartarse del 'misterio', para dirigirse 'insistentemente' al ente, la 'no verdad' constituye, pues, un 'extravío en el ente'. El 'extravío' tiene la doble forma del 'ec-sistir' y el 'in-sistir', porque está fundado, como tal, en la estructura misma de la trascendencia del *Dasein*: el *Dasein* sólo puede apartarse del 'misterio' en dirección del ente, porque, en tanto 'ec-sistente', ha ido siempre ya más allá del ente, en dirección del ser y del mundo; y sólo porque el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente, su recaída en el ente, sobre la base del olvido del momento de 'sustracción ocultante' que posibilita su venida a la presencia, puede tomar la forma de un 'extraviarse en el ente mismo'. En el sentido de tal ida y vuelta más allá del ente y hacia el ente, el 'extravío' constituye el espacio de juego (*Spielraum*) del 'giro' (*Wende*) en el cual la 'ec-sistencia insistente', en su esencial movilidad (*wendig*), se olvida una y otra vez de sí, y pierde así su medida (p. 194). En todo desocultamiento de tal o cual ente impera ya el ocultamiento del ente oculto *en su totalidad*, de modo que el propio desocultamiento de tal o cual ente, en la medida en que trae consigo el olvido del ocultamiento del ente *en su totalidad*, se convierte él mismo en un 'extravío en el ente' (cf. p. 194). En tal sentido, el 'extravío' constituye la 'esencial contraesencia' (*das wesentliche Gegenwesen*) de la esencia originaria de la verdad: el 'extravío' se abre como lo abierto para todo posible 'contrajuego' (*Widerspiel*) respecto de la verdad esencial (p. 194).[38] Por lo mismo, todo comportamiento respecto del ente tiene en cada caso, con arreglo a su peculiar modo de mantenerse

38. En esta caracterización del 'extravío', como '*contra*esencia' (*Gegenwesen*) de la esencia originaria de la verdad y como apertura para el '*contra*juego' (*Widerspiel*) relativo a la verdad esencial, resulta fundamental, a los fines de la interpretación, el contraste con la previa caracterización del 'misterio' como '*no esencia*' de la verdad: considerada desde el lado ontológico, la 'sustracción ocultante' adquiere expresión en un 'no' (*un-*) de carácter no privativo, sino *conservativo*, porque lo que está aquí en juego aquí es justamente el énfasis en el carácter *posibilitante* de la mediación atemática de carácter totalizador que subyace a toda posible venida a la presencia del ente intramundano; considerada desde el lado óntico, en cambio, la 'sustracción ocultante' adquiere expresión en un 'contra' (*gegen-*, *wider-*) de carácter, por así decir, *especular*, porque es justamente en la venida a la presencia del ente –que no es otra cosa que el "fruto" o, como diría el Heidegger tardío, el "don" (*Gabe*) de tal 'sustracción'– donde la 'sustracción', como tal, mostrándose, también se

abierto y a su peculiar modo de referencia al ente *en su totalidad*, su propia forma de 'extravío' (cf. 194). Y, al igual que el 'misterio', también el 'extravío', como modo de presencia de la 'sustracción ocultante', adquiere en el trato habitual con el ente intramundano, por lo pronto, un carácter *autoocultante*, en la medida en que justamente puede desplegar su esencia como 'extravío' y así extraviar, sólo allí donde se sustrae, a la vez, en su carácter de 'extravío' (cf. p. 194 s.). En tanto despliega de este modo su imperio sobre el hombre, el 'extravío' (*Irre*) es el lugar abierto de asentamiento (*offene Stäte*) y el fundamento (*Grund*) del error (*Irrtums*) (p. 194).

Sobre esta base se comprende también, finalmente, por qué, frente al olvido del 'misterio' y el imperio del 'extravío', tal como ambos determinan, por lo pronto, el existir cotidiano del *Dasein*, la única posibilidad abierta a la trascendencia finita no consiste, a juicio de Heidegger, en el intento vano de una pretendida abolición del 'misterio' y el 'extravío' como tales, sino más bien, por el contrario, en el acontecer de una relación libre con la esencia de ambos, que los deja ser lo que son, como la 'no verdad' que pertenece a la esencia originaria de la verdad misma. Si el 'ocultamiento de lo oculto' y el 'extravío' pertenecen, como tales, a la esencia misma de la verdad, se sigue entonces que la libertad, concebida a partir de la 'ec-sistencia in-sistente' del *Dasein*, sólo puede constituir la esencia de la verdad, en el sentido de la "corrección del representar", si ella misma procede, a su vez, como libertad de la esencia originaria de la verdad, entendida como el imperar del 'misterio' en el 'extravío' (p. 195). A esta dimensión más profunda de la esencia de la verdad –a saber: el 'ocultar que abre el claro' (*lichtendes Bergen*), como rasgo fundamental del ser– apunta Heidegger, cuando en el párrafo inicial añadido en 1949 a la nota conclusiva del texto, resume la posición alcanzada en el escrito en el característico *dictum* según el cual la *esencia de la verdad* (*Wesen der Wahrheit*) es la *verdad de la esencia* (*Wahrheit des Wesens*), donde 'esencia' adquiere, en el segundo miembro de la sentencia, el sentido verbal que remite al acontecimiento del ser (*Seyn*), como diferenciación originaria del ser y el ente (*Unterschied von Sein und Seiendem*) (cf. p. 198). Si la trascendencia misma del *Dasein* adquiere ella misma su carácter de libertad a partir de la 'sustracción

---

oculta, al modo en que en el reflejo de un espejo no sólo se revela, sino que, a la vez, también se oculta lo reflejado en él, en la medida en que tal reflejo no pueda ser visto justamente como un simple reflejo. El 'extravío en el ente' tiene, pues, una estructura comparable, en cierto sentido, a la del tipo de engaño que se funda en un reflejar que oculta su propio carácter de reflejo. Para el tratamiento de la 'verdad del ser' como *alétheia*, por recurso a las nociones de 'dar' (*Geben*) y 'don' (*Gabe*), en el Heidegger tardío, véase, sobre todo, *ZS*. Para la caracterización de la venida a la presencia del ente como 'don', en el marco de la concepción de la 'historia del ser', véase, por ejemplo, p. 8: "En el comienzo del pensar occidental se piensa el ser (*das Sein*), pero no el «Se da» (*das «Es gibt»*) como tal. Éste se sustrae (*entzieht sich*) en favor del don (*Gabe*) que Se da (*Es gibt*), don que de allí en adelante es pensado exclusivamente como ser (*als Sein*) por referencia al ente (*im Hinblick auf das Seiende*) y trasladado a un <cierto> concepto. Un dar (*Geben*) que sólo da su don, pero que, al hacer esto (*dabei*), se retira y se sustrae él mismo, un tal dar es lo que denominamos el destinar (*Schicken*). De acuerdo con el sentido del dar que ha de ser pensado de este modo, el ser que se da (*Sein, das es gibt*) es lo destinado (*das Geschickte*). Destinada de tal modo permanece cada una de sus modificaciones (*Wandlungen*). Lo histórico de la historia del ser (*das Geschichtliche der Geschichte des Seins*) se determina a partir de lo destinal de un destinar (*aus dem Geschickhaften eines Schickens*)".

ocultante' de la 'no verdad', que se despliega como 'misterio' y 'extravío', es entonces únicamente en y desde la propia trascendencia como puede darse lugar a una relación originaria con la esencia de la verdad como 'no verdad'. Ello acontece allí donde la 'no verdad' es abierta y conservada como tal, en su carácter esencial de 'misterio' y 'extravío'. Y esto ocurre, a su vez, justamente allí donde el pensar pregunta de modo originario por la esencia de la verdad como tal: el atisbo del 'misterio' (*der Ausblick in das Geheimnis*) a partir de y desde el 'extravío en el ente' no reside sino en la pregunta que pregunta de modo expreso qué es como tal el ente *en su totalidad* (p. 196). El pensar de la filosofía, como 'resolución al misterio' (p. 195: *Ent-schlossenheit zum Geheimnis*) es, pues, una resolución a aquel rigor (*Strenge*) que, sin hacer volar en pedazos (*sprengen*) el ocultamiento, fuerza (*nötigt*) su esencia al espacio abierto del concepto (*in das Offene des Begreifens*) y, con ello, a su propia verdad (*in ihre eigene Wahrheit*) (cf p. 196 s.). En tal sentido había dicho ya Heidegger que recién allí donde el ente es elevado expresamente a su 'estado de descubierto', en la pregunta por el ente como tal, comienza propiamente la historia. Considerada en su función esencial de relevamiento expreso del 'estado de descubierto' del ente, en su origen a partir de la 'sustracción ocultante', la pregunta por el ente *en su totalidad* es la pregunta a través de la cual el pensar del ser da lugar a aquella liberación del hombre para la 'ec-sistencia', que funda en cada caso la historia (cf. p. 196: *die geschichtegründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz*). *Como pregunta*, la pregunta por el ente como tal conserva intacto todo su potencial liberador, incluso allí y precisamente allí donde las respuestas concretas que la metafísica ha dado a tal pregunta a lo largo de su historia, continuando y consolidando tendencias ancladas en la propia actitud prefilosófica, documentan, en el modo de la recaída en el 'extravío' y el olvido del 'misterio', el poder ocultante y autoocultante de aquella 'sustracción' originaria de la que brota la libertad.

5. Consideraciones finales

Es bien conocido el veredicto de Karl Löwith según el cual, contra lo que pretende la autointerpretación de Heidegger en su vejez, no hay, en realidad, un camino de pensamiento que lleve consecuentemente, a través del despliegue de la posición elaborada en *SZ*, hasta la *Kehre* que caracteriza la fase tardía de la filosofía heideggeriana.[39] Aunque el carácter esencialmente reinterpretativo de la autointerpretación practicada por el Heidegger de la vejez constituye un hecho que no puede ponerse seriamente en duda, si la reconstrucción propuesta aquí resulta convincente en sus líneas fundamentales, puede decirse entonces que hay buenas razones para rechazar como inexacto tal veredicto, al menos, en su pretensión fundamental.

En el progresivo desarrollo que lleva finalmente al pensar de la *Kehre*, la temática vinculada con la verdad, como eje del problema del ser como tal, juega, como nadie ignora, un papel fundamental. Si se estudia en detalle el desarrollo de los motivos centrales que en la concepción de Heidegger dan cuenta de la vinculación entre ambos tópicos, el de la verdad y el del ser, y si se atiende especialmente a los sutiles

39. Cf. Löwith (1965) p. 140 s.

desplazamientos de la acentuación que cada nueva aproximación al problema trae consigo, se puede detectar la presencia inequívoca de un tenue lazo que une las diferentes estaciones recorridas en un complejo y no siempre lineal proceso de desarrollo. La matriz fundamental dentro de la cual tal proceso de desarrollo, con sus momentos específicos de continuidad y también de ruptura, resulta como tal posible, viene dada, en definitiva, por la concepción radicalmente *aleteiológica* de la ontología, que Heidegger elabora expresamente ya en la introducción metódica a *SZ* (cf. § 7), sobre la base de una recepción transformadora de las premisas fundamentales del método fenomenológico. A su vez, dentro de tal matriz fundadora de continuidad, la transición que permite el paso de la concepción más bien estática de la *aleteiología* presentada en *SZ* a la posterior concepción eventualista-historial centrada en la historia del ser, pensado desde la *alétheia*, no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existenciaria, como ontología fundamental, en *SZ*. La ontología, constituida como *aleteiología*, alcanza así su dimensión esencialmente *kairológica*, vale decir aquí: *eventualista-epocal*, que pone de manifiesto el carácter irreductiblemente epocal del acontecer mismo de la verdad del ser, y ello en una suerte de movimiento en espiral, que radicaliza progresivamente las tendencias incoadas, de uno u otro modo, ya en el comienzo.

El atisbo inicial de la conexión esencial entre verdad y ser, del que parte ya expresamente la concepción de *SZ*, alcanza así el despliegue de lo que estaba virtualmente contenido en el punto de partida sólo al cabo de un largo camino.[40] Se trata de un camino que con todas sus marchas y contramarchas, con todas sus vacilaciones y todos sus atascos, no deja de ser un ejemplo notable del tipo de fruto que puede entregar la fidelidad insobornable a las raíces últimas de las que se nutre un pensamiento que, consciente de su propia finitud, acepta sus infranqueables límites fácticos, sin renegar por ello de sí mismo. En la perspectiva propia de dicho pensamiento, una autointerpretación retrospectiva, que proyecta sobre su origen la sombra del fruto madurado posteriormente, lejos de constituir una simple falsificación histórica, puede ser, más bien, el testimonio más claro de tal fidelidad a las propias raíces.

40. Cf. Rivera (2001) p. 32: "La verdad implícita en *Ser y tiempo*, la verdad entrañada en sus mismas entrañas, es la verdad del ser. Y esta verdad no consiste, como pensaba Heidegger en el momento de redactar *Ser y tiempo*, en la tendencia a una presunta explicitación *conceptual* del sentido del ser, sino que es, en su último fondo, *insondable* (...) Después de la *Kehre*, Heidegger no pretenderá «apropiarse» del ser mediante conceptos, sino que tan sólo intentará señalar hacia el ser mismo y su historia, es decir, hacia su acontecer esencial (...) Ahondando en la dirección abierta por *Ser y tiempo*, Heidegger se vio llevado a trascenderlo en el movimiento de la *Kehre*. Y lo trasciende siguiendo su línea más original y profunda: la línea que va de la superficie hacia las entrañas".

ESTUDIO 7

Sentido, verdad y validez

La deconstrucción heideggeriana de la teoría intensionalista del juicio

1. Introducción

La problemática vinculada con la estructura del juicio y el enunciado así como con la verdad que les pertenece ocupa, como se sabe, el centro de la atención en la obra temprana de Heidegger. En efecto, dicha problemática provee un importante hilo conductor, por medio del cual resulta posible reconstruir el desarrollo de algunos motivos centrales del pensamiento heideggeriano en el período que va desde las primeras publicaciones de 1912 hasta *SZ* y las últimas lecciones de Marburgo, a fines de los años 20. Los repetidos intentos de Heidegger por penetrar hasta el fondo los problemas más importantes en el ámbito de la teoría del juicio vienen motivados y guiados, fundamentalmente, por motivos sistemáticos. como lo muestra ya el hecho de que en tales intentos la apropiación transformadora de posiciones clásicas, sobre todo, la posición elaborada por Aristóteles, pero también algunas de las posiciones más importantes en la tradición escolástica, por un lado, y la confrontación crítica con los desarrollos por entonces más recientes en el ámbito de la filosofía de la lógica, por el otro, confluyen constantemente y se estimulan de modo recíproco.

En lo que concierne a la temprana confrontación de Heidegger con las concepciones entonces más recientes en el ámbito de la teoría del juicio y las categorías, ya a primera vista resulta fácilmente reconocible la complejidad de temas y motivos que concurren para determinar su orientación metódica y temática. Como motivación de trasfondo, juega aquí un papel central no sólo la polémica contra el psicologismo, en el marco más amplio de la lucha contra el naturalismo encabezada por neokantianos y fenomenólogos, sino, al mismo tiempo, también la creciente crítica dirigida contra la unilateralidad de las tendencias formalistas y logicistas en el ámbito de la teoría del conocimiento y la epistemología, tal como adquiere expresión, de modo cada vez más decidido, en los representantes más importantes de la filosofía de la vida y la filosofía de los valores. La necesidad de una superación del reduccionismo psicologista en el ámbito de la filosofía de la lógica y la teoría de las categorías, por un lado, y la necesidad de una revinculación del nivel de experiencia tematizado por la teoría del conocimiento y la epistemología, con su correspondiente dimensión de origen en el ámbito de la vida fáctica, por el otro, generan así un campo de tensiones entre tendencias antinaturalistas y antiformalistas, dentro del cual se mueve y busca su posible lugar de residencia el pensamiento de Heidegger en los primeros años de su carrera filosófica.

A partir del trasfondo provisto por el intento de mediación entre antinaturalismo y antiformalismo, que se ofrece aquí enseguida como el único posible camino de salida, resultan también algo más comprensibles los motivos centrales que determinan en su tendencia básica la recepción por parte de Heidegger de los nuevos desarrollos en el ámbito de la teoría del juicio, sobre todo, los llevados a cabo por Lotze y sus seguidores neokantianos así como también por Husserl. Ahora bien, se trata aquí, sin duda, de una compleja y enmarañada red de referencias cruzadas. Ciertamente, esto no facilita la reconstrucción de la posición heideggeriana, pero, al mismo tiempo, provee un excelente ejemplo de la peculiar tensión entre aproximación y distanciamiento que caracteriza el modo en que Heidegger intenta habitualmente hacerse cargo del pensamiento de otros autores, por vía de una suerte de apropiación transformadora. Así, por ejemplo, Lotze es recibido, en principio, de modo positivo, a través de la mediación de Lask, pero, al mismo tiempo, también sometido a severa crítica, partiendo del propio Lask y también de Husserl,[1] y ello, sobre todo, con el ojo puesto en el peculiar modo en que su posición filosófica fue posteriormente asumida y desarrollada en la escuela neokantiana, sobre todo, por Windelband y Rickert. Por su parte, éstos son sometidos a una crítica aun más severa, poco menos que devastadora, aun cuando no se puede pasar por alto el hecho de que la filosofía de los valores elaborada por ambos autores, sobre todo, en la particular configuración que adopta en el caso de Rickert, había significado para Heidegger, al mismo tiempo, un muy importante impulso inicial, que contribuyó de modo decisivo a determinar la orientación fundamental de sus primeros intentos filosóficos.[2] De modo comparable, tam-

1. La recepción positiva de la concepción de Lotze deja sus huellas en las primeras reseñas sobre lógica (véase *NFL* p. 23 nota 9, 34, 36; *Besprechungen* p. 46) y en la disertación doctoral (cf. *LUP* p. 66, 170) así como también en el escrito de habilitación (véase *Scotus* esp. p. 308 s., 323 ss., 335). Véase también las expresiones de reconocimiento hacia la superación lotziana del naturalismo en la lección del semestre de verano de 1919, titulada "Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" (cf. *PhTW* p. 136 ss.). Posteriormente, en conexión directa con el desarrollo de la concepción presentada en *SZ*, la posición de Lotze es sometida a severa crítica. Para esto, véase, sobre todo, la detallada crítica a la concepción de la verdad como validez en *Logik* § 9 p. 62-82, que provee la base del sucinto resumen presentado posteriormente en el § 33 de *SZ* (cf. *SZ* § 33 p. 156). Véase también la discusión de la doctrina lotziana del "doble juicio" en *Grundprobleme* § 16 d) p. 282-290.

2. Para la recepción positiva de la filosofía del valor de Windelband y Rickert en el marco de las primeras investigaciones sobre lógica, véase por ejemplo *NFL* p. 19; *LUP* p. 63 s. y *Scotus* p. 404 nota 4. Una confrontación independiente con la filosofía de los valores de Windelband y Rickert, que contiene también importantes aspectos de crítica, se encuentra ya en la lección del semestre de verano de 1919 (cf. *PhTW*; sobre Windelband, véase p. 140-168; sobre Rickert, p. 169-203). Posteriormente, la crítica a ambos pensadores se hace considerablemente más dura. La filosofía del valor de Windelband y Rickert es presentada como el resultado de una mera "exteriorización enajenadora" (*Veräußerlichung*) de la concepción lotziana de la validez: especialmente en lo que concierne a la problemática de la verdad, la transformación de la "lógica de la validez" (*Geltungslogik*) en una filosofía del valor constituye, a ojos de Heidegger, nada menos que la "estación más extrema de la decadencia de la pregunta por la verdad" (*die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit*) (cf. *Logik* § 9 p. 82 ss.). Aquí se perfila ya el posterior diagnóstico según el cual la concepción de los valores desarrollada en el siglo XIX, como consecuencia interna de la concepción moderna de la verdad, constituiría, en defintiva, la última y más débil descendencia del Bien platónico (cf. *PLW* p. 225; véase también *EM* p. 151 s.). Nueva luz sobre la relación filosó-

bién en el caso de Lask y Husserl, a los ojos de Heidegger, seguramente las dos figuras más importantes en el debate filosófico de la época, vale la divisa heideggeriana "con ellos, pero a la vez también contra ellos". La influencia de Lask sobre el joven Heidegger fue, como se sabe, decisiva. Ya Rickert, que fue el segundo evaluador de la tesis de doctorado de Heidegger y tuteló posteriormente su escrito de habilitación, enfatizó este poderoso influyo de Lask, y expresó incluso la sospecha de que, más allá de toda su admiración por los logros filosóficos de Lask, el propio Heidegger podría no haber estado del todo consciente de la verdadera dimensión de dicha influencia.[3] La investigación especializada de los últimos años ha confirmado ampliamente el juicio de Rickert, al menos, en lo que se refiere a su aspecto positivo, poniendo de manifiesto en concreto la importancia que adquieren en el pensamiento temprano de Heidegger algunas de las intuiciones básicas procedentes de Lask.[4] Sin embargo, Heidegger no asume la posición de Lask simplemente como dada de antemano, sino que, más bien, la somete a examen crítico y pretende incluso superarla, echando mano de elementos que encuentra en el propio Rickert y, sobre todo, en Husserl, más precisamente, en su concepción de la intencionalidad como estructura fundamental de la subjetividad.[5] Finalmente, y para hacer la situación todavía más complicada, también Hus-

---

fica y personal de Heidegger con Rickert, desde la época de la primeras lecciones de Heidegger en Friburgo hasta 1933, arroja el intercambio epistolar publicado en 2002 (véase *HRB*). El intercambio deja traslucir nítidamente también los aspectos de distancia crítica que operaron desde un comienzo en la recepción de la posición de su maestro por parte de Heidegger.

3. En su dictamen sobre el escrito de habilitación de Heidegger, fechado el 19 de julio de 1915, Rickert formula el punto como sigue: en el escrito de Duns Scoto "encuentra el doctor Heidegger relaciones con autores modernos, especialmente, con la importante «teoría metagramatical del sujeto y el predicado» de Lask, a cuyos escritos especialmente el autor debe mucho, tal vez más de lo que él mismo pudo hacerse consciente, tanto en lo que concierne a su orientación filosófica como en lo que concierne a su terminología" (cf. *HRB* p. 96).

4. Para este punto, véanse, sobre todo, las excelentes discusiones en Kisiel (1993) p. 33-38, (1995) y (2000), así como en Crowell (1992) y (1994) esp. 61 ss. Más recientemente, la importancia de Lask ha sido subrayada también por intérpretes como Lazzari (2002) y Poggi (2006) esp. p. 38-55. Con todo, más allá del sincero reconocimiento del valor de sus aportes filosóficos, las más bien escasas menciones expresas de Lask en los escritos y lecciones de Heidegger de los primeros años de Friburgo no permiten apreciar adecuadamente, a primera vista, la decisiva importancia de su influjo. Véase, por ejemplo, el elogioso recuerdo de Lask en el prólogo del escrito de habilitación (cf. *Scotus* p. 191), y también las observaciones más amplias acerca de Lask en las primeras reseñas sobre lógica (cf. *NFL* p. 24 ss., 32 ss.). En el intercambio epistolar con Rickert durante los años de la primera época de Friburgo el nombre de Lask aparece, en cambio, una y otra vez, como el de una figura filosóficamente decisiva para Heidegger, quien expresa no sólo la preocupación por su destino personal en el frente de combate, sino que, posteriormente, también lamenta su muerte y señala su interés por asegurar la conservación del *Nachlaß* y por facilitar a sus escritos la posibilidad de influencia futura (véase, por ejemplo, *HRB* p. 18 s., 21 s., 23, 25, 28, 32, 34, 37, 43, 48, 54, 57). En una carta del 28 de noviembre de 1916 Heidegger habla incluso de su proyecto, entonces todavía no abortado, de escribir sobre Lask (cf. *HRB* p. 32). Casi un año antes, en la carta del 31 de octubre de 1915, Heidegger se había referido a su "embelesamiento con Lask" (*Laskschwärmerei*), que los "círculos de no iniciados" (*Leienkreise*) de Friburgo no alcanzaban a comprender (cf. *HRB* p. 23). Para el duradero reconocimiento de la importancia filosófica de Lask por parte de Heidegger, véase también Kisiel (2000) p. 240 ss.

5. En su carta a Rickert del 27 de octubre de 1920 Heidegger se refiere a la introducción del

serl es objeto de una recepción al mismo tiempo positiva y crítica. Como es sabido, Heidegger logra esto por medio del expediente de valerse de la concepción originaria de la fenomenología, tal como Husserl la presenta en *LU*, como elemento de contraste, con la clara intención de poner en cuestión el posterior intento husserliano desarrollado en *Ideen* I por proveer una fundamentación trascendental de la fenomenología por recurso a la representación de una conciencia pura. En esta estrategia elaborada por Heidegger juega, como es sabido, un papel central, sobre todo, la recepción y la rehabilitación de la doctrina de la así llamada "intuición categorial" (*kategoriale Anschauung*), que Husserl elabora en *LU* VI.[6] Mucho menos conocido resulta, en cambio, el hecho de que parece haber sido justamente a través de la mediación de Lask como Heidegger llegó a atisbar por primera vez la importancia sistemática de dicha doctrina husserliana. En efecto, la concepción de la constitución categorial elaborada por Lask, por recurso al, a ojos de Heidegger, fundamental principio de la "determinación

---

concepto de "intuición hermenéutica" (*hermeneutische Intuition*) en la lección del semestre de verano de 1919. Esto lo habría conducido a una rehabilitación del "camino subjetivo" (*subjektiver Weg*), declarado prioritario por Rickert, lo cual habría traído consigo, al mismo tiempo, un cierto distanciamiento respecto de Lask (*ein Abrücken von Lask*) (cf. *HRB* p. 48; para el tratamiento del "camino subjetivo" de Rickert en la lección, véase *PhTW* p. 184-191). Como señala acertadamente Crowell (1994) p. 66, la crítica de Heidegger a Lask apunta aquí al punto de partida laskiano en la representación de un objeto meramente trascendente, aún no tocado por el conocimiento: así, el "realismo aleteiológico" (Crowell) de Lask posee todavía un residuo acrítico, en la medida en que pasa, sin más, por alto la pregunta acerca de cómo la categoría, de modo análogo al material sensible de la percepción, puede ser como tal dada (cf. Crowell p. 68). En este mismo sentido debe entenderse también la observación de Heidegger en el capítulo final del escrito de habilitación, añadido para la versión impresa, según la cual, a pesar del carácter altamente diferenciado de su concepción de lo lógico, que remite expresamente a la función de diferenciación de significado que cumple el material y destaca su importancia, Lask no habría prestado suficiente antención a la diversidad fundamental del material sensible y el no sensible (cf. *Scotus* p. 405). El punto de partida en una esfera de mera trascendencia, considerada en estado de aislamiento, resulta errado, según Heidegger, ya por el simple hecho de que hablar de inmanencia y trascendencia sólo puede tener sentido por referencia a algo respecto de lo cual otra cosa deba considerarse inmanente o trascendente: la objetividad sólo tiene sentido –explica Heidegger, bajo remisión a Rickert y a la concepción husserliana de las estructuras universales de la conciencia en *Ideen* I (cf. p. 158 ss.)– *para* (*für*) un sujeto que juzga (cf. *Scotus* p. 404 s. y nota 4). Lo que Heidegger tiene aquí en vista es, evidentemente, el principio metódico fundamental establecido por Husserl, según el cual la fenomenología constituye, como tal, una ciencia universal de la correlación *intentio-intentum*, lo cual implica que sólo puede haber acceso fenomenológico a aquello que se da, como tal, en dicha correlación, y dentro de los límites que establece su propio modo de donación. En tal sentido, en el pasaje citado expresamente por Heidegger, Husserl explica lo siguiente, con referencia a la posibilidad de una teoría de las categorías: "ciertamente, la doctrina de las categorías debe partir de la más radical de las distinciones ontológicas (*Seinsunterscheidungen*): <la distinción entre> ser como conciencia y ser como ser «trascendente», que «se anuncia» (*sich bekundendes*) en la conciencia, la cual, como se advierte, sólo puede ser obtenida en su pureza a través del método de la reducción fenomenológica" (cf. *Ideen* I p. 159).

6. Véase la amplia discusión de esta doctrina husserliana en la lección dictada en Marburgo el semestre de verano de 1925 (cf. *Prolegomena* §§ 6-7 p. 63-103). Para la recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial por parte de Heidegger, véanse las buenas discusiones en Held (1988) y Øverenget (1998) p. 34-71.

material de toda forma" (*Materialbestimmtheit jeglicher Form*) (cf. por ejemplo *Scotus* p. 402) provee, en efecto, un nítido ejemplo de una concepción no formalista de la configuración categorial, que se presenta, por así decir, como un modelo de constitución "desde abajo". Por lo mismo, la concepción laskiana provee al mismo tiempo, desde el punto de vista hermenéutico, un fructífero punto de partida para la recepción de la doctrina de la intuición categorial desarrollada por Husserl, en la cual Heidegger cree poder ver un aporte decisivo a la investigación de las categorías, por cuanto permitiría pensar lo categorial no como algo construido, sino, más bien, como algo "dado".[7] Así, si bien es cierto que Heidegger intenta criticar y superar a Lask por medio del recurso a Husserl, no menos cierto resulta, al mismo tiempo, que la insistencia en aferrarse a la concepción temprana que Husserl presenta en *LU*, con la intención de marcar una distancia crítica respecto de la concepción de *Ideen* I, viene,

7. Véase *Prolegomena* § 6 p. 80: "Estos momentos (*sc.* los momentos de carácter ideal-categorial que adquieren expresión en la estructura de un enunciado de la forma S-P) *no* resultan *acreditables a través de la percepción sensible*, pero lo son en el modo de una *repleción* que es, en lo esencial, *de la misma índole*, a saber: la *autodonación originaria* en los correspondientes actos de donación". Véase también p. 97: "Hay actos en los cuales se muestran en sí mismos contenidos ideales que no son productos de tales actos, ni funciones del pensamiento o el sujeto". A este respecto, Kisiel (1993) p. 35 llama la atención sobre el hecho de que habría sido precisamente la mediación de Lask la que puso a Heidegger en condiciones de descubrir una nueva dimensión de significado de la intencionalidad y la intuición categorial y, con ello, también una nueva concepción del "*apriori*", que permite hacer justicia a la facticidad del sentido, en tanto *históricamente* mediado. En la discusión de la concepción husserliana de la intuición categorial llevada a cabo por Heidegger en *Prolegomena*, la esencial referencia a la facticidad y la historia propia de toda mediación categorial que opera una determinada apertura de sentido no adquiere expresión inmediata, lo cual se conecta de modo inmediato con la orientación básica de la lección, dedicada a la concepción huserliana de la fenomenología. Sin embargo, es justamente dicho aspecto el que adquiere un énfasis más marcado en los escritos de la primera época de Friburgo, es decir, en los tiempos en los que la influencia de Lask es poco menos que omnipresente (cf. esp. *Scotus* p. 407 ss.). No debe olvidarse, en este sentido, que la impronta fundamentalmente *aleteiológica* que Heidegger imprime conscientemente a su recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial y de la concepción relativa a la constitución de las formas lógico-categoriales vinculada con ella está, ella misma, en conexión inmediata con la inspiración procedente de Lask: en *LvU*, su obra más apreciada por Heidegger (cf *Scotus* p. 407 nota 6; véase también *NFL* p. 32; *LUP* p. 176 s. nota 9; *HRB* p. 21 s.), Lask caracteriza la lógica trascendental expresamente como una *aleteiología* (*Aletheiologie*), es decir, como una doctrina de la verdad trascendental, y ello en abierto contraste con el modo habitual de caracterizarla, que la presenta, más bien, como una *gnoseología* (*Gnoseologie*), es decir, como una doctrina referida al conocimiento (cf. *LvU* p. 170). Para la concepción de la ontología como aleteiología en Lask, véase Crowell (1996). La concepción aleteiológica de la ontología es determinante también para el proyecto de Heidegger en *SZ* (véase Estudio 5). Para el papel de Lask como mediador entre Rickert y Husserl, véase el recuerdo del propio Heidegger en el prólogo a la primera edición de *FS*, de 1972: "Desde 1909 yo intentaba, aunque sin la orientación adecuada, penetrar en las *Logische Untersuchungen* de Husserl. A través de las ejercitaciones de los seminarios de Rickert tomé conocimiento de los escritos de Emil Lask, que, mediando entre ambos, trataba de oír también a los pensadores griegos" (cf. *FS* p. 56). En la lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925-1926 Heidegger remite expresamente a la fuerte influencia que ejerció sobre Lask la concepción elaborada por Husserl en *LU*, sobre todo, en lo concerniente al problema de la investigación de las categorías y la intuición categorial (véase *Logik* § 5 p. 28 s.). Para este complejo temático, véase también Kisiel (2000) p. 241 s.

a su vez, motivada también por la función mediadora que cumple la posición de Lask en la recepción de Husserl.

La complejidad de las conexiones a tener en cuenta salta aquí inmediatamente a la vista. Por lo mismo, sería, sin más, ilusorio pretender presentar simplemente como una serie ordenada de pasos, dentro de un proceso lineal y consecuente de desarollo, los intentos de Heidegger, repetidos una y otra vez a lo largo de dos décadas, por desplegar una confrontación productiva con las concepciones entonces dominantes en el ámbito de la filosofía de la lógica, como si dicho proceso de desarrollo condujera finalmente, sin mayores fricciones ni desvíos significativos, a la concepción presentada en *SZ* y en las lecciones que proveen el entorno inmediato de la obra. Pero, por otro lado, con ello tampoco queda dicho que la tarea de proveer una reconstrucción coherente de tales intentos de confrontación, que apunte a determinar su aporte positivo para el desarrollo de la concepción que emerge en *SZ* y las últimas lecciones de Marburgo, tuviera que ser descartada de antemano como imposible. Por el contrario, resulta viable no sólo intentar, sino también lograr, al menos, en sus aspectos centrales, una reconstrucción de tal tipo, si en la interpretación se adopta un punto de partida que haga justicia, precisamente, a la complejidad y la diversidad de los puntos de vista que Heidegger pone en juego, cuando trata de orientarse en este intrincado laberinto.

La ya mencionada tensión entre antinaturalismo y antiformalismo provee, a mi juicio, un punto de partida del tipo requerido. Orientándose a partir de ella, la interpretación debe determinar, sobre todo, dónde se hallan exactamente los momentos de aproximación y de distanciamiento que adquieren expresión a través del modo en que Heidegger toma posición respecto de la concepción discutida en cada caso. Mi tesis más general puede formularse aquí como sigue: Heidegger comparte la orientación antinaturalista básica que caracteriza a la crítica del psicologismo en el ámbito de la filosofía de la lógica, tal como ésta adquiere expresión, de diferente modo en cada caso, en Lotze, en la escuela neokantiana y en Husserl. Sin embargo, y en contra de la convicción fundamental dominante en estas corrientes de pensamiento, Heidegger rechaza, al mismo tiempo, la suposición de que una teoría *intensionalista* del significado y del juicio –que se oriente, básicamente, a partir de la distinción entre el contenido judicativo, como unidad de sentido de naturaleza *ideal*, por un lado, y el acto judicativo, como proceso *psíquico*, por el otro, así como a partir de la concepción de la verdad como validez (*Geltung*), estrechamente relacionada con aquella– pueda estar realmente en condiciones de posibilitar una genuina superación del psicologismo y el naturalismo.[8] Por el contrario, Heidegger cree que tal teoría intensionalista conduce, más bien, a una grotesca falsificación de los fenómenos que pretende hacer accesibles en su estructura, es decir, de fenómenos tan fundamentales como los del sentido, la significación, el juicio, el enunciado y la verdad, justamente en la medida en que, paradójicamente, desemboca finalmente en una forma todavía más radicalizada de naturalismo, que bloquea definitivamente el acceso a la problemática ontológica aquí subyacente. Veremos que, a juicio de Heidegger, la falsifica-

8. Designo como 'intensionalistas', en general, aquellas posiciones en el ámbito de la teoría del juicio que se orientan a partir de la representación del sentido como una unidad de carácter ideal que opera como correlato semántico inmediato del juicio y, con ello, también como una instancia que media entre el juicio y su objeto.

ción ontológica que tiene lugar aquí se origina, en última instancia, en un punto de partida acrítico en el *lógos*, entendido como enunciado, que cierra tendencialmente el camino para toda posible revinculación de las formas lógicas y categoriales con la dimensión originaria de la experiencia antepredicativa.

2. La recepción positiva de Lotze y Lask en el marco de la crítica al psicologismo

Ya muy tempranamente Heidegger toma posición de modo expreso contra las tendencias psicologistas que habían dominado la filosofía de la lógica en el siglo XIX y contra la "naturalización de la conciencia" (*Naturalisierung des Bewußtseins*) que resulta de ellas (cf. NFL p. 19). En este mismo sentido, reconoce los méritos no sólo de las investigaciones desarrolladas por Husserl en *LU*, a las cuales concede "una significación de gran alcance" (*eine weittragende Bedeutung*), por haber logrado quebrar el hechizo del psicologismo (*den psychologischen Bann*), sino también de las contribuciones de Bolzano y Frege (cf. p. 19 s.). En su crítica del psicologismo, Heidegger parte aquí del principio de la heterogeneidad de lo lógico tanto respecto de la realidad psíquica y la realidad espacio-temporal como respecto de lo metafísico-suprasensible (cf. p. 23 s.): lo lógico constituye un "reino de lo que posee validez" (*Reich des Geltenden*) (cf. p. 24). Esta caracterización del ámbito de lo lógico por recurso a la noción de 'validez' (*Gelten, Geltung*) remonta, como tal, a Lotze,[9] pero Heidegger la toma directamente de Lask, a quien remite expresamente en este contexto (cf. p. 24). En la concepción que Lask elabora en *LPh* Heidegger cree poder avistar una genuina "profundización y elaboración superadora" (*Vertiefung und Weiterbildung*) de la lógica trascendental de Kant: mientras que Kant restringió el problema de las categorías al ámbito de lo sensible, Lask habría logrado conquistar, a juicio de Heidegger, un "nuevo ámbito de aplicación" (*neues Anwendungsgebiet*) para lo categorial, el ámbito de la filosofía misma. En efecto, Lask intenta desarrollar una teoría de las categorías que cubre "el ámbito total de lo pensable" (*das All des Denkbaren*), con sus dos "hemisferios" (*Hemisphären*): el de lo que es (*Seiendes*) y el de lo que vale (*Geltendes*) (cf. p. 24).[10]

9. Para este punto, véase la recuperación del así llamado "Mundo de las Ideas" (*Ideenwelt*) platónico en Lotze, *Logik* III §§ 313-321. En un pasaje de su disertación doctoral Heidegger remite expresamente a la introducción del concepto de validez por parte de Lotze: "Por lo tanto, el momento idéntico en los procesos judicativos psíquicamente existentes (*in den existierenden psychischen Urteilsvorgängen*) no existe, y, sin embargo, ahí está (*ist... da*), y se hace valer (*macht sich... geltend*) con una pujanza (*Wucht*) y una inamovilidad (*Unumstößlichkeit*), frente a las cuales la realidad psíquica (*die psychische Wirklichkeit*) sólo puede ser denominada una <realidad> fluyente, inconsistente (*eine fließende, unbeständige*). Así, debe haber, según esto, todavía otra forma de exitir (*Daseinsform*), junto a las posibles modalidades de existencia (*Existenzarten*) de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Para ella Lotze ha hallado, en nuestro tesoro lingüístico alemán, la designación decisiva (*die entscheidende Bezeichung*): además de un «esto es» (*«das ist»*), hay también un «esto vale» (*«das gilt»*). *La forma de realidad/efectividad* (*Wirklichkeitsform*) *del factor idéntico puesto al descubierto en el proceso judicativo sólo puede ser el valer* (*das Gelten*)" (LUP p. 170).

10. Para la recepción de Lask y su superación del neokantismo por parte de Heidegger, véase la buena presentación en Brach (1996) p. 115-146.

El hecho de que en su recepción de la concepción de Lotze Heidegger se oriente fundamentalmente a partir de Lask posee una importancia decisiva para el posterior desarrollo de su propia posición. En efecto, al adoptar la distinción lotziana de ambos "hemisferios" de lo pensable Lask hace caer el acento, sobre todo, en la necesidad de evitar toda ingenua "hipostasiación" (*Hypostasierung*) de lo lógico (cf. p. 24) y, con ello, coloca en el centro del interés el problema de la mediación entre lo que es y lo que vale. A juicio de Lask, el logro decisivo (*die entscheidende Leistung*) de Lotze reside justamente en haber descubierto que, junto al ámbito del ente sensible (*Sinnlich-Seiendes*) y el ámbito del supraente metafísico (*Metaphysisch-Überseiendes*), hay que admitir también, como un "tercer reino" (*drittes Reich*), el ámbito de lo que está dotado de validez. De este modo, Lotze habría puesto de manifiesto, explica Lask, la inadecuación de la concepción ontológica tradicional, basada en la dicotomía entre lo sensible y lo suprasensible. Dicho de otro modo: Lotze habría puesto de manifiesto la inadecuación de la "teoría de los dos mundos" (*Zweiweltenlehre*) tradicional (cf. *LPh* p. 14). Con ello, Lotze habría puesto al mismo tiempo las bases para lograr evitar toda ingenua hipostasiación de lo lógico, ya que el error que conduce a ésta reside justamente, explica Lask, en la indebida "superposición de lo no-sensible dotado de validez y lo suprasensible metafísico" (*Zusammenwerfung des Geltend-Unsinnlichen und des Metaphysisch-Übersinnlichen*) (cf. p. 13). En efecto, es el desconocimiento de la especificidad ontológica del ámbito delimitado por la noción de 'validez' lo que en la tradición llevó a que lo lógico o bien fuera subsumido en la esfera metafísica de lo ideal, de lo inteligible o de lo espiritual, o bien quedara completamente "privado de patria" (*gänzlich heitmatlos*), es decir, exiliado fuera de los límites del modelo ontológico (cf. p. 14).[11] En la lección del semestre de verano de 1919 Heidegger adopta, en lo esencial, el diagnóstico positivo de Lask acerca de los logros de Lotze: aunque nunca quedó completamente a salvo de recaídas en una metafísica de corte teológico-especulativo ni de una acentuación de la realidad de la naturaleza demasiado extrema y excluyente, Lotze logró, al menos, de modo incipiente, evitar tanto la absoluta cosificación del espíritu y la reducción de todo ser al devenir cósico, al modo del naturalismo, como también, del lado opuesto, la grosera y extraviada representación de lo suprasensible propia de la metafísica tradicional, la cual, en el fondo, no constituye sino una concepción *naturalista* de lo suprasensible (cf. *PhTW* p. 137).[12]

11. Para el papel que juega el motivo de la "falta de patria" de lo lógico en Lask y Heidegger, véase, sobre todo, la detallada discusión en Crowell (1992). Con gran contundencia Crowell muestra, entre otras cosas, de qué modo la problemática metafilosófica que Heidegger vincula posteriormente con su famosa "pregunta por el ser" (*Frage nach dem Sein*) puede ser reconducida, en su origen, hasta la temprana recepción del motivo laskiano de la falta de patria de lo lógico.

12. En este contexto, en el cual apunta, sobre todo, a la génesis de la filosofía de los valores, Heidegger constata que fue a través de la superación del naturalismo y la continuación transformadora de las tendencias propias del Idealismo alemán como Lotze alcanzó su concepción general de los problemas centrales de la filosofía como "problemas relativos a los valores" (*Wertprobleme*), con lo cual se constituyó en el genuino antecesor de la filosofía de los valores. Heidegger remite aquí, sobre todo, a la recuperación lotziana de la doctrina del primado de la razón práctica, como "razón que percibe los valores" (*wertempfindende Vernunft*), elaborada por Fichte (cf. *PhTW* p. 138). Anteriormente, Heidegger había considerado esta "tendencia eticista" (*ethisierende Tendenz*), más bien, como el aspecto *ya superado* de la *Logik* de Lotze (cf. *NFL* p. 23 nota 9).

Si es cierto que con la distinción de ambos "hemisferios de lo pensable" y, en directa conexión con ella, con la caracterización del "ser" de lo lógico por medio de la noción de validez Lotze logró evitar, al menos, tendencialmente, el peligro de una concepción naturalista que hipostasiara, sin más, el '*apriori*', no menos cierto es, a juicio de Heidegger, que Lask va decididamente más allá en la dirección correcta, en la medida en que pone de relieve el hecho de que el concepto de 'validez' trae implícitamente consigo el momento de la referencia a un "objeto" (dado sensiblemente), es decir, a un determinado material (dado sensiblemente). En el sentido aquí relevante, 'validez' o, lo que es lo mismo, 'valer' significa siempre en el fondo, a juicio de Lask, que algo vale *de* (*von*) algo. Por medio de la noción de 'valer *de*...' (*gelten von*) Lask apunta a la "proto-relación" (*Urverhältnis*) (cf. *LPh* p. 83) de forma categorial y material sensible, en la cual cree avistar el genuino lugar del origen de todo *sentido* (*Sinn*). Desde el punto de vista de la función de determinación que corresponde a la forma categorial como tal, la noción de 'validez' como 'valer *de*...' debe tomarse siempre en el sentido de lo que Lask denomina el 'valer *hacia*...' (*Hingelten*). En tal sentido, Lask explica que no hay un 'valer' (*gelten*) que no sea siempre, al mismo tiempo, un 'valer *con referencia a*...' (*Gelten* betreffs) o '*con respecto a*...' (*Gelten* hinsichtlich), es decir, un 'valer *hacia*...' (*Hingelten*), donde el prefijo 'hacia' (*hin-*) da expresión a la esencial carencia de independencia o autonomía que es propia del carácter *formal* de la validez (cf. p. 32 s.).[13] El contenido de validez no es, pues, más que una mera forma vacía, que reclama su correspondiente repleción (*Erfüllung*) por medio de un determinado contenido material (cf. p. 33).[14] La forma categorial constituye, en tal sentido, un 'valer *hacia*...', que remite, como tal, más allá de sí mismo, y que sólo puede ser comprendido por referencia a la correspondiente materia: como concepctos correlativos, forma (categorial) y material (sensible) sólo resultan comprensibles en el marco de la protorrelación señalizada por el mencionado 'hacia' (*hin-*), de la cual son justamente los miembros constitutivos (cf. p. 173). En tal sentido, la expresión 'forma', explica

13. Como se mostrará más abajo, la deconstrucción del concepto de validez que Heidegger lleva a cabo en el contexto inmediato de elaboración de la concepción de *SZ* apunta a otro momento que también queda mentado, aunque de modo más bien implícito, cuando se emplea la expresión 'valer', a saber: la referencia a aquel *para quien* vale en cada caso lo que posee validez. En tanto 'valer *de*', todo valer es, a la vez, un 'valer *para*'. La validez no queda, pues, referida meramente al "objeto", sino también al "sujeto". El hecho de que, a pesar de haber reconocido el papel del sujeto que juzga, Lask ponga de relieve, con su reinterpretación del concepto de validez, tan sólo su referencia objetiva, sin enfatizar a la vez su aspecto, igualmente constitutivo, de referencia al sujeto que juzga, puede tal vez haber contribuido a motivar la ya mencionada crítica de Heidegger, según la cual el punto de partida laskiano en una esfera de trascendencia, tomada en estado de aislamiento, conduciría finalmente a un desconocimiento o, cuando menos, a una insuficiente consideración del papel imprescindible que cumple la referencia a la "subjetividad" (véase nota 5).

14. Aunque Lask no remite expresamente a Husserl, la introducción del concepto de repleción (*Erfüllung*) en el presente contexto deja advertir en qué medida la reinterpretación laskiana del concepto de validez se lleva a cabo por la vía de una apropiación de la concepción fenomenológica de la intencionalidad. Tal como lo hace Husserl en *LU*, también Lask se orienta aquí a partir de un esquema análogo al esquema husserliano "intención vacía"-"repleción", lo cual le permite alcanzar, a la vez, un nuevo modo de comprender la correlación aristotélico-kantiana "forma"-"materia".

Lask, sólo puede ser entendida propiamente como una abreviatura de la relación del 'valer *hacia...*' (cf. p. 174).

Con esta aguda reinterpretación de la noción de 'validez', se conecta inmediatamente, en el caso de Lask, un segundo aspecto, que resulta también de decisiva importancia para el desarrollo de la posición de Heidegger, a saber: Lask apunta conscientemente a una concepción de la protorrelación de forma (categorial) y material (sensible) que se orienta a partir de un modelo de constitución "desde abajo", de coloración más aristotélica que kantiana. Este peculiar modelo de constitución adquiere expresión del principio laskiano de la "determinación material" (*Materialbestimmheit*) de la forma, para emplear la denominación de Heidegger, quien otorgó a dicho principio, desde un comienzo, una importancia capital (cf. *Scotus* p. 402 s.). Según lo formula Lask, se trata aquí de un "estrechamiento" (*Eingeengtheit*) y una "agudización" (*Zugespitztheit*) de la forma, en general, por referencia a un determinado material (cf. *LvU* p. 102; véase también *LPh* p. 68 s.). Lo formal-no sensible debe ser pensado siempre como dotado de validez respecto de un determinado material (cf. *LvU* p. 102). Es éste, el material, el que provee el principio que permite explicar la diferenciación categorial, es decir, la escisión de lo categorial en una multiplicidad de formas particulares (cf. p. 102 ss.). Según esto, la forma no determina el correspondiente material "desde arriba", como si la forma fuera simplemente impuesta al material a través de la actividad subjetiva del pensamiento, tal como pareciera ser el caso en Kant, al menos, de acuerdo con la interpretación de su pensamiento dominante en el ámbito del neokantismo. Por el contrario, a juicio de Lask, es el material mismo el que "desde abajo" determina la diferenciación de la forma, en la medida en que provee, en cada caso, la condición de aplicación y realización no de cualquier forma posible, sino de una forma determinada. En tal sentido, Lask explica que el "sellado" (*Besiegelung*) de la forma lógico-categorial no le es otorgado al material "por un sujeto pensante legitimador" (*von einem legitimierenden Denksubjekt*), sino, más bien, por el mismo "contenido veritativo, de carácter lógico e impersonal" (*vom unpersönlichen logischen Wahrheitsgehalt*) (cf. *LPh* p. 70). Ésta es la razón por la cual Lask no piensa la presencia de la forma categorial en el objeto por medio de la noción kantiana de síntesis. Más bien, Lask tiende a ver la forma categorial como aquel principio que, en su carácter de 'validez *hacia...*', constituye una suerte de momento o aspecto de claridad (*Klarheitsmoment*) en el "objeto" mismo (cf. *LPh* p. 75).[15] El carácter formal de tal momento de claridad significa, también en el sentido de la estructura formal del 'valer *hacia...*' como 'valer *de...*', que sólo puede haber claridad *sobre* algo, lo que, al mismo tiempo, implica la impenetrabilidad del material afectado en cada caso por tal claridad. En este sentido, explica Lask, el hecho de que la claridad se extiende sobre algo quiere decir tan sólo que ese algo es meramente "tocado" (*berührt*), "entornado" (*umgeben*) por la claridad, y no "atravesado" por ella (*durchleuchtet*), de modo que queda situado en un "entorno de iluminación" (*umleuchtet*) y "de claridad" (*umklärt*), que no lo "transfigura" (*nicht verklärt*) (cf. *LPh* p. 76). Lo lógico-categorial no configura aquí un momento real-material en la constitución del "objeto", ni puede ser concebido como una instancia de mediación semántico-intensional situada, por así decir, *entre* "sujeto" y "objeto", sino que debe ser pensado, más bien, como el ele-

15. Para este aspecto en la caracterización laskiana de la función constitutiva propia de la forma lógico-categorial, véanse las muy buenas explicaciones en Crowell (1996) p. 80 ss.

mento o medio circundante en el cual queda siempre ya situado y contenido el "objeto", en la medida en que es tocado y entornado por claridad: "estar en categorías" (*das In-Kategorien-Stehen*) equivale, en tal sentido, a un "estar en claridad" (*In-Klarheit-Stehen*) (cf. p. 76). En la protorrelación de forma (categorial) y material (sensible) Lask avista, como se dijo, el genuino lugar de origen de todo *sentido* (*Sinn*) (cf. por ejemplo, *LPh* p. 122 s.). Ahora bien, Lask piensa la forma categorial como una suerte de *excedente*, es decir, como aquello por lo cual el material sensible queda "entornado" (um*geben*), "contenido" (um*griffen*), "revestido" (um*kleidet*) (cf. *LPh* p. 75 s., donde los subrayados del prefijo '*um-*' pertenecen a Lask; véase también *LvU* p. 54, 57, 68),[16] y ello de modo tal que dicho material queda, a la vez, "clarificado desde el entorno" (um*klärt*). La forma es pensada, pues, como aquel elemento *continente-clarificante*, desde el cual la claridad "irradia" (*strahlt*) sobre la totalidad del sentido (*den ganzen Sinn*) (cf. *LPh* p. 76).[17]

Aquí se insinúa ya en Lask, de modo suficientemente claro, una cierta tendencia a la *horizontalización* de la noción de sentido, una tendencia que, radicalizada, provee en Heidegger la base para una decidida deconstrucción de la concepción intensionalista subyacente a la versión más habitual de la teoría antipsicologista del juicio que sigue la huella de Lotze. Según Lask, toda experiencia de "objetos" está mediada por instancias de carácter formal-categorial, pero tal mediación tiene lugar de modo tal, que lo que se experimenta de modo inmediato, esto es, el "objeto" mismo, queda siempre ya situado en una suerte de "entorno" categorial, desde el cual recibe la claridad que ilumina en derredor. En tanto dotado de sentido, el "objeto" está siempre ya situado "en claridad",[18] una claridad que, como se dijo ya,

16. En este sentido habla Lask de un "encerramiento" o "encercamiento" del material (*Umschlossenheit des Materials*) por lo lógico (*durchs Logische*) o, lo que es lo mismo, por la forma (*durch die Form*) (cf. *LPh* p. 75; *LvU* p. 54, 57). Para este motivo en la caracterización laskiana de la forma, véanse las acertadas observaciones en Kisiel (1993) p. 33 s.

17. La formulación de Lask en el pasaje citado puede resultar sorprendente a primera vista, por cuanto señala que la irradiación clarificadora procedente de la forma categorial concierne no sólo al material sensible, sino incluso a la *totalidad del sentido* (*den ganzen Sinn*), es decir, también a la propia forma categorial. Sin embargo, el contexto muestra claramente que Lask apunta aquí a la función autoclarificadora de la forma categoríal: el predicado categorial, el contenido formal de carácter lógico, explica Lask, es lo que es claro por sí mismo, es decir, aquello que se esclarece por sí mismo, sin recibir la claridad de algo diferente, mientras que el material sensible sólo recibe la claridad desde su entorno, es decir, a través de la forma categorial. En tal sentido, Lask constata que la claridad propia del contenido categorial debe ser estrictamente distinguida de la "mera susceptibilidad de ser esclarecido desde el entorno" (*bloße Umklärbarkeit*) que caracteriza al material sensible (cf. *LPh* p. 76). Por cierto, la forma categorial sólo se puede manifestarse en conexión con el correspondiente material sensible. Pero posee, como tal, un carácter automanifestativo, que ningún material sensible podría poseer. Esto explica también el hecho de que cualquier contenido de sentido concreto, compuesto, como tal, de forma categorial y material sensible, pueda siempre operar, al mismo tiempo, también como ejemplo de la correspondiente forma categorial.

18. Esta descripción es retomada de modo casi literal por Heidegger, aunque sin mencionar de modo expreso a Lask: "Lo que es objeto está situado en claridad, aunque más no sea en una claridad, por así decir, de ocaso, que no permite ver más que algo que tiene el carácter de objeto, en general. Si faltara ese primer momento de claridad, yo no podría tener <ante mí> siquiera la

irradia desde la forma sobre la totalidad del sentido y circunda así el correspondiente material sensible. Pensada de este modo, la mediación categorial ya no tiene nada que ver con lo que sería una suerte de interposición de instancias semántico-intensionales. Por el contrario, en la concepción laskiana, la claridad que es propia de la dotación de sentido le adviene al "objeto", por así decir, "desde fuera", en la medida en que queda siempre ya inserto y situado en un determinado entorno categorial. La dotación de sentido remite, pues, en su origen a un cierto *horizonte* de mediación categorial, que viene siempre ya co-dado en y con toda experiencia de "objetos". Tal podría ser la consecuencia última de la concepción que aparece apenas esbozada en Lask, y que Heidegger luego hace suya de modo expreso y radicaliza en todas sus consecuencias. Pero tal mediación categorial –y aquí reside, para Heidegger, otro punto decisivo en la concepción de Lask– tiene lugar, por lo pronto, de un modo inexpreso y sólo atemático, en la medida en que, por su propia estructura, toda experiencia de sentido es, en primera instancia, una experiencia de *lo que está dotado de sentido* como tal, y no una experiencia de aquello que en virtud de lo cual lo dotado de sentido obtiene su sentido específico. A este importante aspecto apunta Lask expresamente con la referencia a lo que denomina una "vivencia" (*Erlebnis*) sensible inmediata y una "entrega" (*Hingabe*) a lo no sensible, las cuales caracterizan el modo en el que nos vinculamos, ya en el plano del acceso inmediato y antepredicativo, con el ámbito de lo dado sensiblemente así como con la dimensión abierta en las diversas formas de comportamiento (ético, estético, religioso) (cf. *LPh* p. 190).[19] A todo conocimiento (*Erkenntnis*) le es esencial, en cambio, un "desplazamiento de lo inmediato hacia la mediatez y la lejanía" (*Entrückung des Unmittelbaren in Mittelbarkeit und Ferne*) (cf. p. 191). Esto vale ya, en cierto modo, para el acceso predicativo-judicativo, tal como éste tiene lugar en el plano de la actitid prefilosófica, en sus diferentes posibles formas y variantes, ya que el juicio hace ya como tal consciente la forma categorial de un modo nuevo y más expreso, aunque todavía no tematizante. Por su parte, en el caso del conocimiento *filosófico*, es decir, de aquel conocimiento que se refiere de modo expreso a la forma categorial y a su función mediadora en la apertura originaria de sentido, el carácter de distanciamiento que es propio de todo conocimiento tiene como consecuencia, para Lask, que el conocer filosófico, en la medida en que lo esencial de la filosofía reside justamente en su carácter de conocimiento (cf. p. 199), ya no "vive en aquello que convierte en su mero material de conocimiento" (cf. p. 192). Ello no impide, sin embargo, que la propia filosofía quede, como tal, enraizada en la vida, ya que, por

---

oscuridad absoluta, pues, en la medida en que la tengo <ante mí>, ésta debe estar situada ya, ella misma, en claridad. <En tal caso> habría que decir más bien: no tengo <ante mí> absolutamente ningún objeto, vivo ciego en completa oscuridad, no puedo moverme espiritualmente, pensantemente, el pensamiento está detenido" (*Scotus* p. 224). Si se busca en Lask los puntos de partida para una tendencial horizontalización del concepto de sentido, hay que remitir, ante todo, a la tesis laskiana según la cual todo objeto, en la medida en que puede valer como dotado de sentido, debe ser considerado, a la vez, como *logoinmanente*. Debo esta indicación al profesor Steven Galt Crowell. Para la concepción laskiana de la *logoinmanencia*, véase Nachtsheim (1992) p. 14, 30.

19. Para caracterizar la estructura de esta peculiar forma de experiencia, antepredicativa, pero, a la vez, categorialmente cargada o impregnada, Kisiel (1993) p. 35 introdujo la feliz expresión "inmersión categorial".

muy ajena a la vida misma que pueda ser, toda especulación se edifica, en definitiva, sobre la base del material que extrae de la esfera de la propia vida (cf. p. 190).[20]

3. Lotze y el modelo intensionalista en la teoría del juicio

Lask le mostró a Heidegger un camino que hacía posible, a través de una adecuada reinterpretación, sacar provecho de la concepción intensionalista de Lotze, en favor de una manera de concebir el sentido y la mediación categorial que apunta claramente en la dirección avistada por el propio Heidegger, en la medida en que permite evitar el peligro del mero formalismo y el logicismo, pero sin recaer por ello en la posición del psicologismo naturalista. La reinterpretación de la noción lotziana de validez en términos de 'validez *hacia'* llevada a cabo por Lask y, en directa conexión con ella, el énfasis laskiano sobre la función de determinación propia del material sensible, en el sentido preciso que indica el ya mencionado principio de "determinación material de toda forma", bloquean de antemano el camino hacia una mala hipostasiación del "reino de lo lógico", tal como ella caracteriza habitualmente a las concepciones situadas en la línea del logicismo. Por otra parte, la caracterización laskiana de la forma categorial, como elemento continente-clarificante, que, por relación al correspondiente objeto, debe pensarse como una suerte de *excedens*, abre también la posibilidad de desarrollar una concepción del sentido que pone de relieve el carácter esencialmente *horizontal* de aquella dimensión atemática de mediación categorial en la cual debe buscarse el origen de toda dotación de sentido.

Ahora bien, la recepción de la "lógica de la validez" lotziana por parte de Lask provee, sin duda, un muy buen ejemplo de lo que a través de un audaz desplazamiento de los acentos, que viene exigido por aquellas intuiciones básicas a las que se pretende hacer justicia, puede lograr una reinterpretación altamente creativa, que se apropia de un motivo central en la concepción de un determinado autor, en este caso, de Lotze, lo transforma y lo desarrolla en una dirección que dicho autor no tenía ni podía tener expresamente en vista. Aquí reside también, con toda seguridad, un motivo que explica el entusiasmo que la reinterpretación laskiana de la "lógica de la validez" despertó en Heidegger. No hace falta decir, sin embargo, que la concepción de Lotze podía ser recibida y continuada, como de hecho lo fue, también de un modo muy diferente, y mucho más afin, incluso, a las tendencias fundamentales del pensamiento lotziano que la apropiación fuertemente reinterpretativa y transformadora llevada a cabo por Lask. En efecto, la corriente principal de la recepción de Lotze, no sólo en representantes de la escuela neokantiana tales como Cohen, Natorp y Hönigswald, sino también en el marco de la reconfiguración y el ulterior desarrollo del neokantismo al modo de una filosofía de los valores, tal como tienen lugar en el caso de Windelband y Rickert, e incluso, aunque de modo diferente, también en la propia fenomenología del Husserl temprano, presenta una serie de rasgos característicos que apuntan claramente en la dirección opuesta de aquella que, a ojos de Heidegger, encarnaba Lask.

Aquí puede dejarse de lado, por el momento, el caso de la Escuela de Marburgo,

20. Para la relación entre la vida, por un lado, y el conocimiento o la filosofía, por el otro, en la filosofía de Lask, véase Nachtsheim (1992) p. 117-128, esp. 125 ss.

ya que para el desarrollo de la posición de Heidegger resulta mucho más importante la crítica a la concepción del propio Lotze y su continuación en Windelband y Rickert, por un lado, y en Husserl, por el otro. Una breve consideración del modo en que Heidegger somete a discusión crítica las mencionadas posiciones permitirá mostrar en qué medida encarnan tendencias que, por la vía de una decidida sobreacentuación de determinados motivos antinaturalistas, conducen finalmente a una concepción logicista de fenómenos tales como el juicio y el enunciado, el sentido y la verdad, que trae consigo, en definitiva, una grosera falsificación de su estructura fenoménica. La última consecuencia de esta radicalización del antinaturalismo en dirección del logicismo reside, paradójicamente, en la recaída en una nueva forma de naturalismo, que en aspectos no carentes de importancia resulta incluso más funesta que la encarnada por el psicologismo.

a) Lotze y la "enajenación" de su concepción en Windelband y Rickert

Una detallada discusión crítica de la concepción de Lotze, en la cual se considera también el desarrollo de su posición por parte de Windelband y Rickert, se encuentra en el § 9 de la lección sobre lógica del semestre de invierno 1925-1926 (cf. *Logik* § 9 p. 62-88). En rigor, no se trata aquí tanto de Lotze mismo, cuanto, más bien, de los presupuestos de la concepción de Husserl, que Heidegger había presentado críticamente ya en los §§ 7-8, y a la que retorna nuevamente en el § 10. Que la concepción de Lotze se cuenta entre los presupuestos más importantes de la concepción husserliana de la significación y el sentido es una hipótesis para la cual se puede encontrar buenos puntos de apoyo en el propio texto husserliano. Y el hecho de que Lask confirme de modo expreso dicha hipótesis adquiere, en el caso de Heidegger, una especial importancia, si se tiene en cuenta que fue precisamente la mediación de Lask la que permitió a Heidegger abrirse un acceso adecuado a la concepción de Husserl en *LU*.[21] La crítica de Heidegger a Lotze en el § 9 de *Logik* puede y debe ser complementada por medio de elementos adicionales, que se encuentran, ante todo, en el § 33 de *SZ* y en el § 16 d) de la lección del semestre de verano de 1927 (cf.

21. Véase nota 7. En la "Einleitung" a *LPh* Lask se refiere a la relación entre Husserl, Lotze y Bolzano en los siguientes términos: "Husserl introduce el concepto lotziano de validez en un muy determinado contexto de pensamiento procedente de Bolzano, a través de lo cual se produce una significativa revisión de los conceptos lógicos fundamentales" (cf. *LPh* p. 14; para la relación entre Lotze y Husserl, véase también *LPh* p. 36 y p. 37 nota 1; para la relación entre Husserl y Bolzano, véase *LvU* p. 170 s., 194). En la lección del semestre de verano de 1919 Heidegger presenta a Husserl como el "más peculiar y profundo continuador (*Fortbildner*) de las ideas bolzanianas" (cf. *PhTW* p. 192 s.). La investigación más reciente ha mostrado convincentemente que la mediación de Lotze jugó un papel decisivo en la recepción de la concepción de Bolzano por parte de Husserl, en especial, en lo que concierne a la doctrina de la "proposición en sí" (*Satz an sich*). Para este punto, véase Beyer (1996) esp. p. 29 ss., 166 ss. En el texto de *LU*, sin embargo, el nombre de Lotze no aparece con la frecuencia que se podría suponer, sobre la base de esta constatación relativa a su decisiva influencia. La referencia más importante de Husserl a los méritos de Lotze se encuentra, probablemente, en el § 59 de "Prolegomena zur reinen Logik" (cf. *LU*, Bd. I: "Prolegomena" § 59 p. 218-222).

Grundprobleme p. 282-291). En la reconstrucción de los argumentos de Heidegger me limitaré exclusivamente a aquellos aspectos que resultan de mayor importancia para el tema abordado aquí.[22]

Un primer punto importante concierne al aspecto estrictamente ontológico en la concepción de Lotze. Como vimos, Lask acoge con entusiasmo la separación de los dos "hemisferios" de lo pensable practicada por Lotze, es decir, la separación de los hemisferios de lo que es y de lo que vale, a la que considera como el descubrimiento decisivo que puso a Lotze en condiciones de superar el naturalismo, sin necesidad de tener que adoptar la grosera confusión (*Zusammenwerfung*) de lo suprasensible dotado de validez (*das Geltend-Unsinnliche*), por un lado, y lo metafísico suprasensible (*das Metaphysisch-Übersinnlichen*), por el otro, tal como ella había caracterizado a la vieja tradición del antinaturalismo de corte metafísico. De este modo, explica Lask, se abre la posibilidad de evitar toda hipostasiación (*Hypostasierung*) ingenua de lo lógico (cf. *LPh* p. 13 s.). En su disertación doctoral de 1913 también Heidegger acepta sin reparos la distinción lotziana de ser y validez, aun al precio de tener que asumir de modo expreso la consiguiente restricción del empleo de 'ser' a sólo *uno* de los hemisferios así distinguidos (cf. *LUP* p. 170; véase también arriba nota 8).[23] En la lección del semestre de invierno de 1925-1926 esta situación ha cambiado dramáticamente: Heidegger rechaza ahora de plano tal distinción ontológica y el uso del lenguaje que ella acarrea.[24] La introducción lotziana del concepto de validez y la fijación terminológica vinculada con ella implican que 'ser' debe ser entendido como equivalente en su significado a la noción de "realidad (efectividad) de las cosas" (*Wirklichkeit der Dinge*), es decir, a "ser *real*" (reales *Sein*) o "realidad" (*Realität*), en el sentido de "lo que está meramente ahí delante (ante los ojos)" (*Vorhandenheit*), mientras que las nociones de 'validez' (*Geltung*) o 'valer' (*Gelten*) significarían tanto como "idealidad" (*Idealität*), en el sentido del tipo de "realidad" o "efectividad" (*Wirklichkeit*) que corresponde a las Ideas, esto es, en el sentido del ser propio de las Ideas (cf. *Logik* § 9 p. 64 s.). En contra de la fijación terminológica establecida por Lotze, Heidegger prefiere ahora mantener la orientación a partir del concepto de 'ser', tal como ella caracteriza a la "genuina tradición de la filosofía de los griegos", y valerse de dicho concepto, tomado en la significación más amplia posible, como designación de todo posible modo de ser de algo. La razón de esto no reside simplemente en la predilección por

22. Para la crítica de Heidegger a Lotze, véase también la buena discusión en Dahlstrom (1994) p. 38-52. Para una discusión más específica del modo en que la recepción y la crítica de la línea de pensamiento inaugurada por Lotze determinó parte del desarrollo del pensamiento de Heidegger en sus inicios y contribuyó a la formación de la concepción presentada en *SZ*, véase Estudio 11.

23. Lo mismo ocurre en el escrito de habilitación de 1915. Véase *Scotus* esp. p. 269: "Y, ciertamente, el «est» no significa «existir», ser real/efectivo (*wirklich*) al modo de los objetos sensibles y supresensibles. *Lo mentado es, más bien, aquella forma de realidad* («esse verum») *para cuya denominación tenemos hoy a disposición la feliz expresión «valer»*". Véase también *Scotus* p. 278 ss., etc.

24. En *Logik* Heidegger se distancia incluso expresamente de su propia adopción de la terminología lotziana en el escrito de habilitación: "En una anterior investigación sobre la ontología del Medioevo yo mismo me uní a la distinción lotziana, y, consecuentemente, empleé para 'ser' (*für Sein*) la expresión 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*). Hoy ya no lo considero correcto" (*Logik* § 9 p. 64).

una tradición venerable, sino, más bien, en el hecho de que la introducción del concepto de validez no sólo no aclara la problemática ontológica aquí subyacente, sino que incluso la enmascara. El constante recurso a la expresión 'validez', convertida en una suerte de "palabra mágica" (*Zauberwort*), había terminado por desempeñar, a juicio de Heidegger, no sólo en la lógica, sino también en la filosofía en general, la función de un comodín, que, gracias a su multivocidad, podía ser empleado de modo diverso en cada contexto de empleo, y despertaba así la falsa impresión de estar en presencia de un fenómeno unitario de alcance universal (cf. *Logik* § 9 p. 79).[25] Pero el recurso lotziano a la noción de validez no permite, en verdad, resolver la problemática ontológica vinculada con la pregunta por el ser de lo lógico, tal como se puede advertir, a juicio de Heidegger, ya por el hecho de que, a la hora de caracterizar de modo más preciso el ser de aquello que *vale*, el propio Lotze no va, en rigor, más allá de la concepción platónica acerca del ser de las Ideas: en contraposición con la multiplicidad, siempre cambiante, de las representaciones presentes en la conciencia, lo lógico, lo ideal o lo que tiene validez debe ser concebido como aquello permanente en dicho cambio, es decir, como aquello que es fijo y existe siempre (cf. p. 65). Es verdad que Lotze parte de una distinción de cuatro modos de realidad (*Wirklichkeit*), a saber: 'ser' como realidad propia de las cosas, "acontecer" (*Geschehen*) como realidad propia de los eventos (*Ereignisse*), "subsistencia" (*Bestehen*) como realidad propia de las relaciones, y "validez" como realidad propia de las Ideas y de lo lógico, en general (cf. p. 69, bajo remisión a Lotze, *Logik* III, § 316 p. 511 ss.). Sin embargo, con su caracterización del modo de ser de lo lógico en términos de validez Lotze deja, en principio, completamente indeterminado en qué consistiría la especificidad ontológica del ámbito así caracterizado. Por lo mismo, a la hora de circunscribir de modo más preciso el modo de ser de lo que tiene validez, Lotze se ve obligado a recurrir a la representación tradicional de lo ideal como aquello que persiste por siempre, permanece y queda sustraído al cambio. A juicio de Heidegger, esto significa que la distinción, a primera vista tan prometedora, de lo que *es* y lo que *vale*, en el fondo, no vá más allá de la ontología de la *Vorhandenheit* tradicional. Más bien, la concepción de Lotze aparece como deudora de tal ontología, en la medida en que piensa el ser de lo ideal orientándose, en último término, a partir del ser de las cosas.[26]

25. Este diagnóstico se reitera prácticamente en la misma forma en el § 33 de *SZ*, donde la expresión 'validez' (*Geltung*) es calificada como una suerte de "fetiche verbal" (*Wortgötze*). Cf. *SZ* § 33 p. 155 s.: "La teoría del juicio hoy predominante, que se orienta a partir del fenómeno de la «validez», no puede ser comentada aquí con amplitud. Baste con señalar el carácter en muchos aspectos cuestionable de tal fenómeno de la 'validez', que, desde Lotze, se hace pasar gustosamente por un «fenómeno primordial» («*Urphänomen*»), que no puede ser reducido a ninguna otra cosa. Esta función se la debe a su falta de claridad ontológica (*ontologische Ungeklärtheit*). La «problemática» que se ha afincado en derredor de este «fetiche verbal» no es menos carente de transparencia (*undurchsichtig*)".

26. En este sentido Heidegger señala que la decisión de Lotze de admitir el empleo de 'ser' sólo para el ámbito de los entes naturales debe verse como prueba de una vinculación todavía vigente a la concepción naturalista del ser, dominante en el siglo XIX. A este respecto, véase *Logik* § 9 p. 63: "El hecho de que en el siglo XIX, con el predominio de la investigación propia de las ciencias naturales, haya sido justamente el mundo de las cosas, las cosas naturales, lo que se tuvo por lo que es en sentido propio (*das eigentlich Seiende*), no resulta sorprendente. Notable es, en cambio, el hecho de que la filosofía e incluso Lotze, que durante toda su vida luchó contra el predominio

Un segundo aspecto en la crítica de Heidegger a Lotze, estrechamente conectado con el primero, concierne a la caracterización de la verdad como validez. Lotze llega a tal caracterización orientándose primariamente a partir del momento del "ser afirmadas" (*Bejahtheit*) (cf. Lotze, *Logik* III § 316 p. 511), que pertenece a las correspondientes unidades de sentido dotadas de validez y reconocidas como verdaderas. Los contenidos ideales que Platón designa con el nombre de 'Ideas' son conceptos determinantes, es decir, predicados que se dicen de las cosas. Por medio de ellos, explica Heidegger, las cosas son determinadas como "esto y aquello" (*das und das*) (cf. *Logik* § 9 p. 66). Tales conceptos son, pues, "afirmados" (*bejaht*) de las cosas, y ello tiene lugar en la forma de la afirmación de una *proposición* (*Satz*). Ahora bien, en la afirmación la proposición es reconocida como verdadera, es decir, como dotada de validez. En tal sentido, explica Lotze, como "efectivamente verdadera" (*wirklich wahr*) se ha de designar a aquella proposición que posee validez (*gilt*), por oposición a aquella cuya validez es todavía cuestionable (*fraglich*) (cf. Lotze, *Logik* III § 316 p. 511). Sobre esta base, Lotze cree poder afirmar que con su teoría de las Ideas Platón no habría apuntado a otra cosa, en definitiva, que a la "validez que pertenece a los contenidos (*sc.* ideales) verdaderos" (*Geltung von Wahrheiten*) (cf. p. 513).[27] La validez,

---

del naturalismo y realizó el genuino trabajo previo para su superación, también él haya debido pagar su tributo al naturalismo, en la medida en que emplea el venerable término 'ser' con dicha limitación, <como> equivalente a «ser real» (*reales Sein*), «realidad» (*Realität*) (...) Lotze emplea el término 'ser' <como> equilavente a «ser ahí delante» (*Vorhandenheit*), es decir, con referencia al ente sensible, al ente material, en el sentido más amplio". Más allá de todos los intentos por superar la confusión, propia de la metafísica tradicional, del ente suprasensible y lo lógico, dotado de validez, y, con ello, también la "hipostasiación" de lo lógico, vinculada con ella, Lotze permanece todavía orientado, en opinión de Heidegger, a partir de la concepción tradicional del ser como "constante presencia". Véase *Logik* § 9 p. 77 s.: "La validez se entiende como el modo de ser que los griegos designaron como «ser en sentido propio» (*eigentliches Sein*) y como aquello que en su sentido (...) quiere decir tanto como «presencia» (*Anwesenheit*) y «ser ahí delante» (*Vorhandenheit*) (...) El valer tiene el sentido ontológico (*Seinsinn*) de la constante presencia (*ständige Anwesenheit*) de algo". En su apropiación de la "teoría de las Ideas" de Platón, Lotze se distancia de la caracterización platónica de la Idea como οὐσία, ὂν o bien ὄντως ὄν, en la medida en que dicha caracterización habría abierto la puerta a la errónea interpretación hipostasiante de la posterior tradición (cf. Lotze, *Logik* III § 317; véase también Heidegger, *Logik* § 9 p. 71). Sin embargo, Heidegger piensa que con su caracterización del ser de lo dotado de validez en términos del "objeto permanente de la intuición interna" (*beharrender Gegenstand innerer Anschauung*; cf. *Logik* III § 315 p. 509), el propio Lotze recae inconscientemente en la concepción greco-platónica, y ello, probablemente, por no haber advertido que lo decisivo en dicha concepción reside en la orientación a partir del modo de ser que corresponde al "ser ahí delante" y la "constante presencia".

27. Heidegger llama la atención sobre al carácter cuestionable de esta interpretación de la concepción platónica, a través de la referencia al hecho de que Lotze opera con una distinción entre concepto y juicio que no puede ser retroproyectada, sin más, a Platón: la validez sería, según Lotze, la forma de realidad que corresponde a las proposiciones (verdaderas). Sin embargo, el propio Lotze concede que las Ideas platónicas no son proposiciones, sino, más bien, conceptos aislados, a los cuales la expresión 'validez' puede ser extendida, pero "sólo con una claridad a medias" (*nur mit halber Deutlichkeit*) (cf. *Logik* § 9 p. 71 s., bajo remisión a Lotze, *Logik* III § 321 p. 521). Que los "componentes esenciales del mundo ideal" (*die wesentlichen Bestandteile der idealen Welt*) deben aparecer, propiamente, en la forma de proposiciones es algo que Platón, explica Lotze, aún no logró reconocer (cf. *Logik* III § 321 p. 521).

entendida en el sentido que corresponde a la noción de verdad, estaría comprendida aquí, fundamentalmente, como el "ser afirmada" de una proposición (verdadera) (*Bejahtheit eines [wahren] Satzes*).[28] Y este "ser afirmada" es concebido, a su vez, por recurso al contraste con el caso de la proposición que no ha sido efectivamente "puesta" o "afirmada". En el trasfondo de esta concepción se perfila claramente la representación de una "proposición en sí" (*Satz an sich*), como una unidad de sentido capaz de existir de modo independiente, aunque en este preciso contexto Lotze no apunta de modo directo a dicha representación, entre otras cosas, porque no plantea expresamente la pregunta por el tipo de realidad que le correspondería a una proposición "no puesta" o, lo que es lo mismo, "no afirmada".

Pues bien, esta caracterización de la verdad, según la cual verdad equivale a validez y validez al "ser afirmada" de una proposición verdadera, no aporta una genuina clarificación de la estructura de la verdad misma, como lo muestra ya el simple hecho de que, en el fondo, es una caracterización circular: la verdad es definida en términos de validez y ésta, a su vez, como el "ser afirmada" de una verdad, es decir, de una proposición *verdadera*. En tal sentido, Heidegger señala que a través de la introducción del concepto de validez no se hace sino añadir a la proposición verdadera una determinación adicional, sin decir propiamente nada acerca de la verdad misma, que es la que hace verdadero a lo verdadero (cf. *Logik* § 9 p. 73 s.). Por lo mismo, la noción de validez posibilita, a lo sumo, una cierta caracterización, por lo demás, poco clara en sí misma y de dudosa utilidad, del tipo de realidad que correspondería a la verdad, pero nada dice acerca de la estructura de la verdad como tal. Lotze apela a la noción de validez, explica Heidegger, como a un concepto básico que ya no

28. Como Heidegger constata expresamente (cf. *Logik* § 9 p. 69), Lotze opera con una noción muy amplia del "ser afirmado" o bien de la "posición" (*Setzung*, *Position*), que significa, en rigor, tanto como "realidad/efectividad" (*Wirklichkeit*). En tal sentido, 'validez' es sólo *una* forma del "ser afirmado" o de "realidad/efectividad", a saber: aquella que conviene a una proposición (verdadera) (cf. Lotze, *Logik* III § 316 p. 511 s.; véase esp. p. 512: "Este uso del lenguaje –*sc.* el uso de la expresión 'realidad/efectividad' (*wirklich*)– muestra que bajo 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*) pensamos siempre una afirmación (*Bejahung*), cuyo sentido puede, sin embargo, estar configurado de modos muy diferentes"). Heidegger enfatiza, por lo demás, el hecho de que bajo el "ser afirmado" (*Bejahtheit*) Lotze no entiende el acto de afirmar, sino, más bien, lo afirmado como tal. Lo mismo vale también para la expresión 'posición', que Lotze emplea como designación de lo puesto, y no para el acto de poner (cf. Heidegger, *Logik* § 9 p. 68; véase también Lotze, *Logik* III § 316 p. 511). Este punto resulta muy importante, porque pone de manifiesto que en Lotze la verdad de una proposición no es entendida como dependiente, en modo alguno, del acto concreto de la afirmación, sino a la inversa: en el acto de afirmar reconocemos la proposición como verdadera, es decir, como válida. Es decir: en el acto concreto de la afirmación reconocemos a la proposición como siempre ya *puesta*. Esto explica también, probablemente, por qué Lotze prefiere echar mano de una expresión de carácter perfectivo, como lo es *Bejahtheit* (literalmente: la "afirmado-idad", o sea, el carácter de ser o estar afirmado). En este sentido explica acertadamente Lenk (1968) p. 445 que la "position afirmativa" (*bejahende Setzung*) del contenido representativo, que toda representación trae ya consigo, no significa todavía, para Lotze, el tipo de "posición aseverativa" (*behauptende Setzung*) que se da en el caso del acto del juicio, sino que se refiere, más bien, a la identificación de la representación, a su cognoscibilidad y su caracterización. En el caso de la posición afirmativa que caracteriza a toda representación no se trata, pues, explica Lenk, del acto concreto de afirmación del contenido judicativo, sino, más bien, de la "configuración del mundo de lo que puede ser representado" (*Gestaltung der Welt des Vorstellbaren*), la cual siempre viene dada ya de antemano.

puede ser sometido a análisis (cf. p. 75 s.), y que estaría destinado a señalizar un "fenómeno primitivo" (*Urphänomen*) de fundamental importancia (cf. *SZ* § 33 p. 155). Pero el verdadero sentido de dicho concepto básico no se aclara propiamente, lo que hace que la lógica de la validez caiga como víctima, desde un comienzo, de una "equivocidad que la seduce y la desvía" (*verführerische Zweideutigkeit*). Lotze emplea la noción de validez para caracterizar el tipo de realidad, el modo de ser que de lo verdadero, es decir, el "ser verdaderas" de las proposiciones, pero, al mismo tiempo, entiende la noción de validez como caracterización de la esencia de la verdad: el "ser verdadero", en el sentido del "ser real" de las proposiciones verdaderas, por un lado, y el "ser verdadero", en el sentido de la esencia de la verdad, por otro, quedan así identificados y confundidos (cf. *Logik* § 9 p. 74). Sobre la esencia de la verdad Lotze no dice realmente nada, sino que, más bien, intenta proveer una caracterización del tipo de realidad que pertenece a las proposiciones verdaderas, y ello por contraste con la realidad propia de las "cosas" (*Dinge*), los "eventos" (*Ereignisse*) y las "relaciones" o "estados de cosas" (*Verhältnisse*), que se puede encontrar en el ámbito de lo sensible (cf. p. 74). Pero tal intento resulta, como se vio, dudoso desde el punto de vista ontológico, en la medida en que Lotze se orienta a partir de una concepción del ser como la mera efectividad de "lo que está ahí delante" (*Vorhandenheit*) y como mera "presencia" (*Anwesenheit*), que no somete como tal a clarificación, sino que toma, sin más, de la tradición. La interpretación de la realidad, en sus diferentes formas, por medio del recurso al concepto del 'ser afirmado', tal como ella subyace al intento de caracterizar el tipo de realidad propio de lo lógico en términos de validez, no recibe, en rigor, fundamentación alguna por parte de Lotze. Como lo había hecho toda la tradición precedente, concluye Heidegger, Lotze se mueve en una fundamental falta de claridad en lo que respecta a la pregunta por el ser (cf. p. 75).[29]

De este modo, al hablar de "validez" en la lógica de validez se echa mano, una y otra vez, de diferentes significados del término, sin llamar la atención sobre la equivocidad que se esconde en dicho empleo. En rigor, se opera aquí no meramente con dos, sino incluso con tres significados, que la palabra 'validez' sugiere, por sí misma. En primer lugar, 1) 'validez', entendida como la permanencia de un contenido, en el sentido de la constancia e invariabilidad de lo que vale, refiere al modo de realidad que posee el contenido judicativo, en la medida en que éste permanece invariable frente al proceso psíquico del juicio, que es como tal variable: 'validez' significa aquí la "objetividad" propia de lo que vale. Por otro lado, 2) en tanto referida a las cosas en el sentido del 'valer de...', 'validez' significa tanto como "validez objetiva", es decir, la validez que posee el sentido judicativo válido respecto del objeto mentado en el juicio. A juicio de Lotze, esta validez objetiva propia del sentido judicativo válido no se da en virtud de una adecuación de los contenidos ideales a las cosas sensibles o reales, sino

29. La falta de claridad ontológica aquí subyacente se pone de manifiesto, sobre todo, en aquello que la lógica de la validez justamente *no* muestra. Heidegger introduce aquí una serie de cuestiones no aclaradas, a saber: 1) lo que es, como tal, la verdad; 2) que las proposiciones constituyen la concreción originaria y más propia de la verdad, a partir de la cual se debe determinar el ser de la verdad misma; 3) por qué tales proposiciones deben ser concebidas como determinadas por el ser en el sentido del "ser ahí delante"; 4) que dicho sentido de 'ser' sea el único y primario; 5) por qué 'ser' debe tener dicho sentido; 6) por qué la pregunta por la verdad se vincula, finalmente, con la pregunta por el ser (cf. *Logik* § 9 p. 78 s.).

que existe en la propia conciencia como un contenido de legalidad.[30] Por último, 3) en tanto referida a los "sujetos" que conocen y juzgan, 'validez' significa tanto como "valiez universal", es decir, alude al carácter vinculante de los contenidos válidos (cf. p. 80 s.; véase también *SZ* § 33 p. 156).[31] Con esto, la pregunta por la esencia y la estructura del fenómeno de la verdad ni siquiera ha sido planteada. Por el contrario, en la orientación a partir del (supuesto) modo de ser que corresponde a la proposición válida, el ser de la verdad queda él mismo reducido, de modo acrítico, al estatuto de algo fijo existente por sí. Un segundo y decisivo paso por el camino de una mala cosificación de la verdad que aquí se perfila tiene lugar a través de la transformación de la concepción de Lotze en una filosofía de los valores, llevada a cabo por Windelband y Rickert. En la lección sobre lógica del semestre de invierno 1925-1926 Heidegger ve en dicha transformación no sólo una "exteriorización enajenadora" (*Veräußserlichung*) de la doctrina lotziana de la validez, sino, al mismo tiempo, también "la estación más extrema en la decadencia de la pregunta por la verdad" (*die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit*) (cf. *Logik* § 9 p. 82). Partiendo de la caracterización de la validez como el "ser afirmada" de la proposición verdadera, se procede aquí a transformar a la verdad misma en un "valor" (*Wert*), que en el acto del juicio es reconocido como tal. En el caso de la validez lo que se afirma y reconoce son las proposiciones verdaderas. Pero, bien miradas las cosas, lo que se reconoce no es la validez como tal, sino más bien un "valor", a saber: la verdad. Pero puesto que todo conocer es también un juzgar, se sigue entonces que el conocer se dirige siempre a un "valor", lo que equivale a decir que el objeto del conocimiento es, como tal, también un "valor" (cf. p. 82; véase también p. 84 s.).[32]

30. En este sentido, Heidegger llama repetidamente la atención sobre el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en la tradición clásica anterior a Descartes, Lotze no intenta situar la adecuación que caracteriza a la verdad en la relación que vincula las representaciones con las cosas. Más bien, Lotze procede *more cartesiano*, en la medida en que parte de la inmanencia de la conciencia y piensa la adecuación como una relación entre representaciones. Las cosas están dadas siempre tan sólo en representaciones. La verdad se anuncia aquí en aquello que no presenta excepciones y nunca falta. Lo verdadero es, por tanto, lo fijo y permanente en el cambio de las representaciones (cf. *Logik* § 9 p. 65 s., 81).

31. A la luz de estas tres significaciones de la expresión 'validez', que en la lógica de la validez operan conjuntamente de modo confuso, resulta comprensible por qué Heidegger cree poder identificar las genuinas fuentes de esta teoría de la validez en la ontología griega, en Descartes y en Kant. Véase *Logik* § 9 p. 86: "En el transfondo de toda esta teoría de la validez, con su multivocidad, se erigen, pues, la filosofía griega, el *cogito ergo sum* de Descartes y Kant, interpretado en una determinada dirección". La secuencia de las fuentes mencionadas corresponde exactamente con la secuencia de las diferentes significaciones del término, a saber: 1) 'validez' como el "ser de las Ideas" (Platón); 2) 'validez' como "certeza apodíctica" (Descartes), y 3) 'validez' como "validez universal" (*Allgemeingültigkeit*) (Kant) (cf. *Logik* § 9 p. 86).

32. Si lo dicho vale para el comportamiento teórico, algo análogo puede decirse también –explica Heidegger en una breve exposición del desarrollo de la filosofía de los valores– para el caso del comportamiento práctico y el estético, lo cual conduce a una universalización de la probemática de los valores: el comportamiento práctico se caracteriza por la referencia al valor del Bien, mientras que el comportamiento estético queda referido, a su vez, al valor de lo Bello. Lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello son, según esta concepción, los tres valores fundamentales. Y a ellos quedarían referidas las tres *Críticas* de Kant (cf. *Logik* § 9 p. 83). Ya en la época de la lección sobre lógica contempla Heidegger con profundo rechazo esta transformación de toda la problemática filosófica

b) Husserl en la sombra de Lotze y Bolzano

En la lógica de la validez de Lotze Heidegger avista, como se dijo ya, un precedente importante de la concepción husserliana en torno a la estructura del juicio y su verdad. Ello es así, en opinión de Heidegger, porque la crítica de Husserl al psicologismo, por medio del recurso a la concepción del contenido proposicional como una unidad *ideal* de sentido (cf. *Logik* § 7 esp. p. 50 ss.), se orienta a partir de una determinada representación de la verdad, más precisamente: a partir de la representación de la verdad como una unidad ideal de sentido, que constituye lo idéntico y permanente, frente a la multiplicidad potencialmente infinita e ilimitada de enunciados correctos que poseen la misma forma y la misma materia (cf. Husserl, *LU*, Bd. I: "Prolegomena" § 50 p. 190; citado por Heidegger, *Logik* § 8 p. 58). Así concebida, la verdad constituye una idea, de la cual el caso particular correspondiente es una vivencia actual en el juicio dotado de evidencia (cf. Husserl, *LU*, Bd. I: "Prolegomena" § 51 p. 193; citado por Heidegger en el mismo lugar). Heidegger explica: al igual que Lotze, Husserl echa mano del concepto de lo ideal, en el sentido de lo idéntico, lo permanente y lo universal, para determinar el ser de la verdad, entendido como un "ser ideal" (cf. *Logik* § 8 p. 58). No resulta, pues, sorprendente que posteriormente el propio Husserl recurra implícitamente a la caracterización de la verdad como validez.[33]

Como se vio ya, en la concepción lotziana de la verdad como validez juega un papel importante, aunque mayormente de modo más bien implícito, la concepción de la "proposición en sí" (*Satz an sich*), que remonta a Bolzano. Que Lotze se orienta a partir de la representación de la "proposición en sí", así concebida, se pone de manifiesto del modo más claro en su doctrina del "doble juicio" (*doppeltes Urteil*), como la

---

en una problemática de valores, carente de toda transparencia, desde el punto de vista ontológico. Así queda expresado en las durísimas sentencias con las cuales traza el esbozo del desarrollo de la filosofía de los valores, por entonces todavía inconcluso. En el caso de la reinterpretación de la problemática teológica en los términos propios de la filosofía del valor el veredicto de Heidegger reza: "Pero la religión tiene que ser alojada también en el sistema, y para ese fin se ha inventado el valor de lo Sagrado (*der Wert des Heiligen*) (...) Dios es un valor, e incluso el valor supremo (*der höschte Wert*). Pero esta proposición (*Satz*) es una blasfemia, que no queda mitigada por el hecho de que los teólogos la proclamen como una verdad última. Todo esto sería cómico, si no fuera triste, porque muestra que ya no se filosofa a partir de las cosas, sino a partir de los libros de los colegas" (cf. *Logik* § 9 p. 85). Heidegger concede, por cierto, que entre 1880 y 1900 la filosofía de los valores había cumplido una función positiva en la lucha contra el racionalismo y el predominio de la ciencia natural al interior de la filosofía. Pero opina, al mismo tiempo, que incluso en tales aspectos quedó muy por detrás de lo que ya Dilthey había logrado reconocer (cf. *Logik* § 9 p. 85 s.).

33. Heidegger cita aquí el breve pasaje de los "Prolegomena" en el que Husserl se refiere a la ciencia como "el conjunto de verdades (*Zusammenhang von Wahrheiten*) en el cual la unidad propia del objeto (*die sachliche Einheit*) alcanza validez objetiva (*objektive Geltung*) como lo que ella es" (cf. *LU*, Bd. I: "Prolegomena" § 62 p. 231; véase Heidegger, *Logik* § 8 p. 60). En el contexto de la crítica a la posición del psicologismo, Husserl constata que la concepción antipsicologista de los idealistas apunta, en definitiva, a que todo enunciado trae consigo una pretensión de sentido y validez (*Sinn und Geltung*), y a que todo intento de reducir tales "unidades ideales" (*ideale Einheiten*) a unidades reales particulares conduce a inevitables absurdos (cf. *LU*, Bd. I: "Prolegomena" § 51 p. 191).

denomina Heidegger No en vano dedica Heidegger en la lección del semestre de verano de 1927 un extenso comentario a esta doctrina, a la que pone expresamente en conexión con la concepción del juicio que desarrolla Husserl por recurso a la distinción entre el contenido judicativo y el acto judicativo (cf. *Grundprobleme* § 16 d), p. 282 ss.). Lotze llega a su doctrina del "doble juicio" en el marco del tratamiento de la cualidad del juicio y, especialmente, del caso del juicio negativo (cf. Lotze, *Logik* I § 40). En dicho contexto, Lotze reconstruye la diferencia entre 'S es P' y 'S no es P' por medio del recurso a la distinción entre el contenido del juicio y su validez. En el caso de la diferencia entre 'S es P' y 'S no es P' se trataría de una diferencia que concierne tan sólo al metanivel correspondiente a la validez del juicio, pero que deja intacto al contenido del juicio como tal, como lo mostrarían las siguientes equivalencias: 'S es P' = 'es verdadero (es válido) que S es P'; 'S no es P' = 'es falso (no es válido) que S es P'.[34] Por este camino, explica Heidegger, Lotze llega finalmente al resultado de que en todo juicio concreto (positivo o negativo), junto al pensamiento principal que da expresión al contenido judicativo de la forma 'S es P' o, lo que es lo mismo, al 'ser-P' de S, hay también un pensamiento secundario que expresa el correspondiente momento de validez (cf. *Grundprobleme* § 16 d) p. 283). Ya Aristóteles había reconocido que la cópula 'es' significa, al mismo tiempo, el enlace predicativo y el "ser verdadero". En el mismo sentido, Lotze llama la atención sobre el hecho de que el enlace 'S es P', aparentemente tan elemental e inocente, resulta, en realidad, completamente misterioso (cf. Lotze, *Logik* I § 38 p. 59; citado por Heidegger, *Grundprobleme* § 16 d) p. 284). Heidegger piensa que con este atisbo de la complejidad que esconde la problemática de la cópula Lotze logró efectivamente ver más que los que lo sucedieron. En efecto, es precisamente esta problemática la que en la posterior recepción de su pensamiento ya no jugó un papel relevante. En cambio, fue la concepción, vinculada a ella, según la cual la verdad, como el "ser juzgado" del contenido judicativo, significa tanto como "sentido dotado de validez", la que en el marco de la renovación neokantiana de la teoría del conocimiento adquirió una importancia decisiva. Acoplada a la concepción del conocimiento como medida de la objetividad, que adquiere expresión en la idea kantiana del giro copernicano, la concepción del juicio y la verdad propia de la lógica de la validez conduce finalmente a la consecuencia de que es el "ser juzgado" verdadero el que determina la "objetividad": el juicio verdadero es conocimiento de la objetividad y todo conocimiento es, como tal, un juicio. El ser del ente se considera, así, idéntico con la objetividad, y 'objetividad' no significa otra cosa que el "ser juzgado" verdadero (*wahres Geurteiltsein*) (cf. p. 285).

Esta concepción de base según la cual "conocimiento" es igual a "juicio", "verdad" a "ser juzgado" y a "sentido dotado de validez", a pesar de ser claramente insostenible como interpretación de la estructura del conocimiento, se hizo tan dominante, explica Heidegger, que incluso la fenomenología resultó "infectada" (*infiziert*) por ella (p. 286). Tal "infección" de la fenomenología husserliana por el neokantismo se pone de manifiesto, a juicio de Heidegger, sobre todo, en la concepción que Husserl presenta en *Ideen* I, aun cuando la orientación a partir de la distinción entre el acto del juicio, por un lado, y el contenido judicativo, concebido como una unidad ideal de sentido, es decir, el "estado de cosas" (*Sachverhalt*) juzgado en el juicio, por el otro, caracteriza el

34. Para un enjuciamiento crítico de la concepción de Lotze acerca de la cualidad del juicio, véase Lenk (1968) p. 436 s., 446.

tratamiento husserliano del juicio ya en *LU* (cf. p. 284). Sin embargo, la concepción del juicio y la verdad de *LU* contiene, a los ojos de Heidegger, también un conjunto de virtualidades positivas, que podrían ser desarrolladas en una dirección completamente diferente, y que harían posible incluso una superación del insostenible modelo intensionalista que dominó la teoría del juicio y del conocimiento desarrollada a partir de la lógica de la validez. En qué medida ello es así lo muestra la discusión de la concepción husserliana que Heidegger desarrolla en el § 10 de la lección sobre lógica del semestre de invierno 1925-1926. Como es sabido, este parágrafo es de gran importancia para la adecuada comprensión de la concepción de la verdad presentada posteriormente en *SZ*. En opinión de Heidegger, es precisamente la orientación a partir de la representación del contenido judicativo como una unidad ideal de sentido, dada siempre ya de antemano, tal como dicha representación procede de Bolzano y Lotze, lo que desvía a Husserl hacia una concepción que conduce a la vieja aporía de la "participación", es decir, al insoluble problema de la vinculación de los hemisferios de lo real y lo ideal, previamente separados. Tal separación, que nunca queda propiamente aclarada en su genuino sentido ontológico, no sólo no aporta nada a la solución del problema relativo a la estructura del juicio y su verdad, sino que provee, más bien, su formulación más confusa, por medio de la cual la discusión queda confinada, desde el comienzo, a un callejón sin salida (cf. *Logik* § 10 p. 91). Se procede a separar de modo puramente constructivo esferas ontológicamente opuestas –lo real y lo ideal, lo sensible y lo no sensible, lo temporal y lo intemporal, lo histórico y lo suprahistórico–, para buscar posteriormente el "puente" que permita superar la brecha que así surge, una tarea que se revela imposible, como lo muestra una historia de dos mil años (cf. p. 92).[35] Con esta separación acrítica y dogmática, desde el punto de vista ontológico, por medio de la cual se cree poder superar el naturalismo, se cae, en realidad, en una forma diferente, mucho más grosera y radical incluso, de naturalismo (p. 92), pues de este modo, como se vio, no se hace otra cosa que extender la ontología de la *Vorhandenheit* a un ámbito nuevo, obtenido de modo completamente constructivo.

Que también Husserl se haya introducido en el mismo callejón sin salida ontológico está en conexión directa, a juicio de Heidegger, con el hecho que, al adoptar la concepción de la intencionalidad de Brentano, Husserl no plantea la pregunta por el ser del ente que, más que establecer meramente "el puente" entre los reinos de lo "real" y lo "ideal", ya antes posibilita, más bien, ambos modos de ser en su unidad originaria. Vale decir: Husserl no plantea la pregunta por el ser del *Dasein*, como

35. Así lo establece el correspondiente diagnóstico en el § 44 de *SZ*: la orientación a partir de la usual distinción entre el acto (real) del juicio y el contenido (ideal) del juicio conduce necesariamente al insoluble problema de la "participación" (*méthexis*), es decir, de la relación entre lo real y lo ideal. A ello se añade, además, que el punto de partida en la mencionada distinción de dos esferas ontológicas, en el fondo, bloquea la posibilidad de hacer justicia a los fenómenos del conocer y el juzgar: la realidad de ambos fenómenos queda "desmembrada" (*auseinandergebrochen*) así en "estratos" (*Schichten*), y no puede ser reobtenida en su peculiar modo de ser a través de la "recomposición" (*Zusammenstückung*) de lo previamente separado. En oponerse a una tal separación, explica Heidegger, el psicologismo tiene razón, aun cuando él mismo no llegue a una clarificación ontológica del modo de ser que corresponde a los fenómenos aquí relevantes (cf. *SZ* § 44 p. 216 s.).

reza posteriormente en *SZ*. Por el contrario, Husserl se mantiene dentro de la concepción de lo psíquico de Brentano, sin preguntar propiamente por la estructura de ser del ámbito así caracterizado (cf. p. 93).[36] Y ello, a pesar de que, como muestra el análisis del conocimiento y la verdad desarrollado en *LU*, Husserl mismo habría tenido, sin lugar a dudas, la posibilidad de evitar la recaída en una mala cosificación objetivadora del contenido de sentido del juicio y, con ello, también de la verdad del juicio, con sólo haberse atenido consecuentemente a las estructuras fenoménicas puestas de manifiesto en el análisis. A diferencia de lo que ocurre en la concepción de Lotze, en el análisis de *LU* Husserl no parte de la verdad proposicional, en el sentido de la validez de una proposición, como de algo dado de antemano, sino que parte, más bien, del fenómeno de la peculiar síntesis de "repleción" o "cumplimiento" (*Erfüllung*), que caracteriza, como tal, al conocimiento. El conocimiento, como "la tenencia aprehensora del ente mismo en carne y hueso" (*das erfassende Haben des Seienden selbst in seiner Leibhaftigkeit* (cf. p. 102 s.), tiene lugar en la forma de la repleción intuitiva de una intención signitiva, y ello de modo tal que lo mentado en dicha intención es dado intuitivamente, es decir, "en carne y hueso", *tal como* es mentado. De este modo, el representar vacío propio de una intención signitiva adquiere su *acreditación* (*Ausweisung*) (cf. p. 106).[37] En tal acreditación, lo representado de modo vacío y lo intuido son puestos en coincidencia (*Deckung*). Tal modo de acreditación constituye, explica Heidegger, "un asunto de carácter intencional" (*eine intentionale Angelegenheit*), que, como tal, no puede ser comprendido en términos de un proceso psíquico, como si se tratara de una superposición de dos representaciones diferentes, que posteriormente se reconoce en la reflexión como un fenómeno de coincidencia. Por el contrario, el peculiar "entrar en coincidencia" (*Zur-Deckung-Kommen*) que caracteriza este tipo de acreditación se distingue, justamente, por el hecho de que no involucra, como tal, componente reflexivo alguno. En la medida en que la identificación de lo representado de modo meramente vacío y de lo intuido, tal como ésta resulta constitutiva de la acreditación propia de los actos cognitivos, es esencialmente intencional en su realización ejecutiva, en esa misma medida tal realización ejecuti-

36. Se trata ya aquí, pues, de la famosa objeción que Heidegger dirige a la concepción de Husserl, en la medida en que ésta se orienta a partir de la noción de intencionalidad, como determinación básica de todos los actos psíquicos, pero no plantea de modo expreso la pregunta por el ser del "sujeto" de tales actos, sino que permanece aferrada a un concepto de "conciencia" que en su origen ontológico queda sin esclarecer. Para este punto, véase la discusión en Bernet (1988) esp. p. 205 ss.

37. Como Heidegger observa expresamente, el momento del representar vacío, tal como éste resulta posible a través de una intención signitiva vacía, posee un cierto primado metódico, cuando se trata de hacer visible fenomenológicamente los fenómenos de la repleción y la acreditación. Ahora bien, a dicho primado en el plano de la elucidación filosófica le corresponde también, en el plano de la ejecución efectiva de los actos intencionales, también un cierto primado fáctico, y ello en la medida en que la experiencia indirecta que hace posible la mediación lingüística juega un papel imprescindible en el trato inmediato y preteórico con el mundo. Todo lo que se declara queda, por cierto, sujeto siempre a la necesaria acreditación, pero, de hecho, no siempre, más aún, sólo pocas veces resulta efectivamente acreditable, ya que, en sentido estricto, su acreditación exige que la correspondiente cosa esté ella misma presente, de modo tal que lo que se dice y (presuntamente) se sabe sobre tal cosa sea directamente confrontado con ella misma (cf. *Logik* § 10 p. 104 s.).

va trae siempre ya consigo también un cierto modo de tomar nota de la propia acreditación. El carácter esencialmente intencional de la acreditación quiere decir, al mismo tiempo, que en su propia realización ejecutiva la acreditación alcanza cierta claridad sobre sí misma, aun sin mediación de reflexión alguna (cf. p. 107). Tal acto de identificación acreditadora que se comprende, a la vez, a sí misma es, explica Heidegger, lo que Husserl entiende por "evidencia". La evidencia no es, pues, un acto que simplemente acompañe a la acreditación y se le añada, sino que constituye, más bien, la propia realización ejecutiva de la acreditación, en una modalidad especialmente señalada (cf. p. 108). Considerada a partir del fenómeno de la acreditación como identificación, la verdad se revela como la "mismidad" (*Selbigkeit*) de lo mentado y lo intuido (cf. p. 109). Husserl interpreta, pues, la verdad por referencia a una determinada forma de *identidad*: la identidad de lo mentado y lo intuido. En último término, la verdad debe ser interpretada, según esto, como una determinada forma de la relación 'tal-como' y significa el "ser idénticos" de ambos miembros de dicha relación (cf. p. 109). De este modo, Husserl provee una genuina caracterización de la estructura de la verdad y no, como ocurre en el caso de la lógica de la validez, una mera indicación del tipo de realidad que supuestamente le correspondería.

Lo positivo en la concepción husserliana de la verdad reside, a juicio de Heidegger, sobre todo, en el hecho de que en ella la verdad proposicional, entendida como la validez de la proposición, se muestra como un fenómeno derivativo, que se funda en la "verdad de la intuición" (*Anschauungswahrheit*), como la llama aquí Heidegger: la proposición *posee validez* (*gilt*) en la medida en que se da previamente la verdad, en el sentido de la identidad de lo mentado y lo intuido, y no viceversa (cf. p. 111 s.). Con su concepción del conocimiento como una determinada especie de síntesis de repleción, Husserl logra, pues, llevar a cabo una inversión de la posición de Lotze. La necesidad de tratar la verdad proposicional como un fenómeno derivativo, que debe ser reconducido a la experiencia antepredicativa, constituye, como es sabido, uno de los puntos de partida de la concepción de la verdad que Heidegger elabora en *SZ*, aun cuando él mismo se orienta allí a partir de una concepción de la experiencia antepredicativa que difiere fuertemente de la husserliana. Con todo, y muy a pesar de lo adecuado de su tratamiento de la estructura del fenómeno de la verdad, reaparece en Husserl la tendencia idealizante procedente de Bolzano y Lotze, en la medida en que Husserl caracteriza ontológicamente la relación constitutiva de la verdad como una unidad *ideal*, según el modelo de la proposición. El modo de darse de la verdad queda comprendido así como el darse de una relación de identidad, en la modalidad del 'tal como'. En la proposición, como tal, está presente la "relación que constituye la proposición" (*Satzverhalt*), a través de la cual la cosa es mentada según el correspondiente "estado de cosas" (*Sachverhalt*), mientras que dicho "estado de cosas" está presente él mismo en lo intuido. A ello se añade, empero, la relación de identidad entre lo mentado y lo intuido, esto es, un determinado modo de "relación" (*Verhalt*) de lo mentado respecto de lo intuido. Se trata, en este caso, de la "relación constitutiva de la verdad" (*Wahrverhalt*). A ésta, sin embargo, Husserl la designa nuevamente como un "estado de cosas" (*Sachverhalt*), con lo cual la sitúa, desde el punto de vista de su estructura, en la misma línea que el "estado de cosas" de la forma 'S es P'. Pero, puesto que en el caso de la relación veritativa se trata de una relación cuyos miembros, a diferencia de lo que ocurre en el caso de lo intuido, no pueden ser simplemente cosas o determinaciones de las cosas, Husserl se ve llevado a la suposición de que tal relación constitutiva de la verdad debe poseer el mismo modo de ser que posee la

proposición, a saber: el modo de ser propio de *lo ideal*. De este modo, la identidad constitutiva de la verdad queda concebida, desde el punto de vista ontológico, como un *ser ideal*. Al cabo de un largo rodeo, Husserl retorna así al punto de partida: la distinción de lo real y lo ideal, antinaturalista en su intención, pero hipernaturalista en su realización efectiva, continua proporcionando, también en el caso de Husserl, el marco ontológico en el que se inscribe el intento por hacer accesibles fenómenos como el juicio, el sentido y la verdad (cf. p. 112 s.).[38]

4. La genealogía ontológico-existencial del intensionalismo y la reconducción de lo lógico a la existencia

¿Cómo puede suceder que la completamente errada orientación a partir de la distinción, ontológicamente no esclarecida, entre lo real y lo ideal se imponga con tal pertinacia en la elucidación de fenómenos como el juicio, el sentido y la verdad, que termina por reaparecer e influir de modo determinante, incluso allí donde el primado de la "verdad de la intuición", como ocurre en Husserl, se pone claramente de manifiesto? Que en el caso de una tendencia fundamental como ésta, documentada en la tradición filosófica desde hace más de dos mil años, pudiera tratarse simplemente de un "error" más o menos superficial, que no tuviera conexión con la "cosa misma", es una suposición que, para Heidegger, queda excluida de antemano. Como suele hacerlo siempre en estos casos, Heidegger pregunta aquí, más bien, por aquellas condiciones óntico-objetivas presentes en la "cosa misma", que han ocasionado y siguen ocasonando, una y otra vez, que la reflexión filosófica adopte una orientación básica tan inadecuada, en el intento por llevar a cabo una elucidación ontológica de los fenómenos fundamentales más relevantes en este ámbito de problemas.

38. Resulta poco menos que evidente que la crítica de Heidegger a Husserl se orienta, de modo prácticamente exclusivo, a partir de la versión cartesiana del pensamiento husserliano, tal como ésta queda expuesta, sobre todo, en *Ideen* I, de modo tal que deja de lado o, al menos, no considera suficientemente los desarrollos a los que da lugar la irrupción de la así llamada "fenomenología genética". En efecto, en el marco de la reformulación genética de la fenomenología Husserl llega muy pronto a un modelo explicativo en el cual las formas lógico-categoriales son obtenidas, por así decir, "desde abajo", esto es, a partir de las correspondientes preestructuraciones, constituidas de modo meramente pasivo-receptivo en el nivel correspondiente a la sensibilidad. De este modo, las formas lógico-categoriales ya no aparecen como unidades ideales en estado de flotación libre, cuyo origen queda ontológicamente no esclarecido. En el marco de este desarrollo de su fenomenología, Husserl llega también a una decidida puesta de relieve del papel que cumple la mediación horizontal y, con ello, también el mundo, en la constitución originaria del sentido. Desde la perspectiva que abre este desarrollo ulterior de la concepción husserliana se comprueba de inmediato que, más allá de todas las importantes diferencias en muchos aspectos de detalle, las posiciones de Husserl y Heidegger señalan, sin embargo, hacia una dimensión más profunda de convergencia, en la medida en que ambos apuntan, en definitiva, a poner de relieve el papel constitutivo que desempeña aquella dimensión de mediación atemática que queda señalizada por medio de los conceptos de 'horizonte' y 'mundo'. Una excelente presentación de conjunto de la fenomenología husserliana, desde la perspectiva de su reconfiguración de carácter genético, se encuentra en Welton (2000). Para el papel de los conceptos de 'horizonte' y 'mundo' en el pensamiento tardío de Husserl, también en conexión con la concepción de Heidegger, véase esp. p. 331-392.

En el caso de la teoría intensionalista del juicio que remonta a Bolzano y Lotze, y de la concepción de la verdad como validez, a ella vinculada, la respuesta de Heidegger a la pregunta por tales condiciones presenta una simplicidad sorprendente: en definitiva, es en el primado óntico del *lógos* como discurso expresado y del fenómeno de la comunicación, conectado con él, donde debe buscarse la razón básica de que la elucidación filosófica del sentido y la verdad parta, una y otra vez, de la estructura de la proposición, aunque la proposición misma y la verdad que le pertenece, en rigor, sólo puedan resultar ontológicamente accesibles como fenómenos *fundados*, es decir, a partir de las correspondientes estructuras presentes en el nivel de la experiencia antepredicativa. Como se vio, el mentar discursivo en el modo del representar vacío posee un cierto primado en la vida fáctica, ya por el simple hecho de que el hablar sobre algo, a pesar de recibir su genuina legitimidad recién a partir de su posible acreditación por referencia a la cosa mentada en cada caso, acontece, en realidad, frecuentemente e, incluso, mayoritariamente, bajo condiciones tales, que la cosa mentada en el discurso justamente *no* está presente de modo intuitivo. El mentar discursivo en el modo del representar vacío está, por cierto, necesitado de repleción y lleva expresamente en sí la tendencia a su propia acreditación (cf. *Logik*, § 10 p. 106). Pero constituye, al mismo tiempo, un modo específico del comportamiento intencional, en el cual todo lo que se experimenta queda conservado, aunque en una modalidad deficiente (cf. p. 104).[39] Ciertamente, la proposición da expresión a lo intuido originariamente. Pero no menos cierto es que la proposición puede ser, como tal, expresada y vuelta a expresar en el lenguaje, de modo tal que, a pesar de que la proposición continúa refiriéndose en su contenido siempre a la misma cosa mentada en ella, dicha cosa ya no está presente en carne y hueso en el enunciar mismo (cf. p. 111). Tal como Heidegger lo señala expresamente en el § 33 de *SZ*, al enunciado (*Aussage*), en

39. Aunque la presentación del § 10 de *Logik*, en este como también en otros aspectos, no siempre es fácil de seguir, la posición de Heidegger en el texto puede interpretarse como un intento por poner de relieve la esencial ambivalencia que afecta constitutivamente al 'hablar de...' (*Reden von*) en el modo del representar vacío, considerado como una peculiar forma del 'referirse a algo' intencionalmente: el 'hablar de...' y el 'comunicar en el contexto de la narración y la instrucción' (*Mitteilen in Erzählung und Unterweisung*) (cf. *Logik* § 10 p. 104), llevados a cabo en ausencia de la cosa mentada, son, como tales, formas del comportamiento intencional, en las cuales lo experimentado se conserva y se transmite. Lo experimentado está aquí, pues, todavía presente, pero sólo de modo deficiente. Se trata en estos casos, en efecto, de modos *fundados* del comportamiento intencional, que remiten en su origen a otras formas de acceso empírico, basadas en la intuición. Esto tiene una doble consecuencia, a saber: 1) el 'hablar de...' en el modo del representar vacío, como modo *deficiente* del comportamiento intencional, está necesitado de repleción y queda remitido a su correspondiente acreditación; 2) tal 'hablar de...' en el modo del representar vacío trae fácticamente consigo también la tendencia a ser adoptado sin previa acreditación y a ser transmitido del mismo modo, justamente en la medida en que la cosa mentada en cada caso se conserva aquí de algún modo como presente, aunque de manera puramente deficiente, y no "en carne y hueso". Ambos aspectos van, habitualmente, de la mano, y ello no sólo porque lo que en cada caso nos es dado de modo directo, "en carne y hueso", resulta ser mucho más reducido en su alcance que aquello sobre lo cual podemos hablar (cf. *Logik* § 10 p. 104 s.), sino también, y sobre todo, porque lo que en cada caso nos es accesible "en carne y hueso" no necesariamente coincide con aquello de lo que nos ocupamos en el cotidiano 'hablar de...'. Se puede decir incluso que tal coincidencia es, más bien, la excepción, y no la regla.

su carácter de comunicación (*Mitteilung*), le pertenece esencialmente el momento correspondiente al 'estado de declarado' (*Ausgesprochenheit*), por medio del cual se hace posible un modo nuevo, pero derivativo, de acceso a la cosa mentada en el enunciado: en tanto comunicado, lo declarado en el enunciado puede ser compartido con el que declara enunciativamente también por otros, lo que conduce tendencialmente a una creciente ampliación del "compartir viendo unos con otros" (*sehendes Miteinanderteilen*) (cf. *SZ* § 33 p. 155), y ello, al mismo tiempo, con creciente distancia respecto de aquel contexto de experiencia en el cual la cosa mentada en el enunciado fue dada originariamente, es decir, "en carne y hueso" (*leibhaft*), para usar la terminología de Husserl.[40]

Ahora bien, este primado óntico-fáctico del mentar discursivo en el modo del representar vacío lleva tendencialmente, en el plano de la reflexión filosófica, a que la proposición articulada enunciativamente, considerada como un complejo verbal dado meramente 'ante los ojos', pase al primer plano de la consideración, lo que trae, a su vez, consigo la consecuencia de que, en el intento por hacer temáticamente accesibles fenómenos como el sentido y la verdad, se busque orientación primariamente a partir de la proposición articulada enunciativamente, es decir, a partir del enunciado mismo. Pero en dicha orientación a partir de la forma exteriorizada el *lógos*, como proposición articulada enunciativamente y complejo verbal dado 'ante los ojos', el sentido y la verdad quedan necesariamente falsificados en su estructura fenoménica, y ello ya por la sencilla razón de que quedan nivelados al modo de ser propio de aquello que es meramente 'ante los ojos' (*Vorhandenheit*). El sentido de la proposición se concibe así como una configuración ideal en estado de "flotación libre", que subsecuentemente, en el contexto de la elucidación de la verdad proposicional, queda degradado al nivel de al estatuto de un "sentido dotado de validez que se transporta de un lado a otro" (*herumgereichter geltender Sinn*), a través del volver a decir y el propagar lo dicho: dicho sentido, que poseería validez y existencia incluso antes del acto de enunciarlo, sería lo que posteriormente, en la ejecución concreta del enunciado, resultaría, como tal, "afirmado" (*bejaht*) (cf. *SZ* § 33 p. 155).[41] Por su parte, la verdad de la proposición se transforma en una relación, existente al modo de lo que es 'ante los ojos', entre dos instancias, dadas igualmente 'ante los ojos', a saber: entre el "sentido proposicional" y su "objeto", entre "representación" y "objeto", o bien entre lo "mentado" y lo "intuido", según sea el modo en que se caracteriza en cada caso la "concordancia" o "adecuación" constitutiva de la verdad. De este modo, se pierde rápidamente de vista el aspecto que resulta decisivo desde la perspectiva ontológica, a saber: ni el sentido ni

40. Para este importante aspecto en el análisis heideggeriano del enunciado en el § 33 de *SZ*, véase la discusión en Estudio 4 esp. p. 91 ss.

41. El fenómeno de la validez, considerado por Lotze como primitivo e irreductible, es sometido aquí a una deconstrucción genealógica. En craso contraste con la grandiosa representación de un "Reino de las Ideas", para la representación de un "sentido válido" dado de antemano, Heidegger pone de manifiesto un origen existencial más que modesto modesto, que debe buscarse en los fenómenos defectivos de la mera transmisión reproductiva de "lo que se dice" (*Nachsagen*) y el "saber de oídas" (*Hörensagen*). Pero incluso aquí Heidegger tampoco deja de enfatizar que el peculiar "saber" (*Wissen*) y "conocimiento" (*Kennen*) que se va acumulando en el ámbito del "saber de oídas" sigue remitiendo, como tal, a la cosa mentada misma, y no a un "sentido válido transportado de un lado a otro" (*herumgereichter geltender Sinn*) (cf. *SZ* § 33 p. 155).

la verdad remiten, en su origen y su estructura, al modo de ser de lo que es 'ante los ojos', sino, más bien, al modo de ser del *Dasein*, como 'existencia'. Ya en la discusión crítica de la concepción intensionalista desarrollada en *Logik* Heidegger llama expresamente la atención, como se vio, sobre el hecho de que la distinción ontológica de lo real y lo ideal, antinaturalista en su intención, pero hipernaturalista en su realización efectiva, conduce al problema insoluble de la "participación" (*méthexis*), y bloquea de este modo la posibilidad de hacer justicia a la estructura unitaria del fenómeno de la verdad: se insiste en partir de la distinción ontológica así establecida y se intenta luego recuperar la totalidad unitaria del fenómeno elucidado a través de una revinculación, forzada desde fuera, de ambas esferas previamente separadas. Pero, a los ojos de Heidegger, este camino no resulta transitable, ya por el simple hecho de que se parte así de presuposiciones que, desde el punto de vista ontológico y metódico, se revelan acríticas y dogmáticas.

No sólo la ampliación de la ontología de la *Vorhandenheit* en términos de una "teoría de los dos mundos", del tipo que fuere, sino también, y en estrecha vinculación con ella, la orientación metódica a partir de un modelo explicativo de distinción y revinculación surgen en último término, a juicio de Heidegger, de la misma presuposición básica, de carácter acrítico-dogmático, según la cual 'ser' significa tanto como "ser ahí delante (ante los ojos)" y "ser presente". De este modo, se pasa por alto la especificidad ontológica de aquel modo de ser que resulta constitutivo para el *Dasein* mismo. Con ello, se desconoce necesariamente también la peculiar estructura ontológica de aquellos fenómenos fundamentales que, en su origen y su estructura, remiten a la constitución de ser del propio *Dasein*. Entre ellos se cuentan fenómenos tan importantes y tan difíciles de capturar en su especificidad como la proposición o el enunciado, el sentido y la verdad. Si se quiere realmente hacer justicia a la especificidad ontológica de dichos fenómenos, habrá que evitar toda mala cosificación y toda mala naturalización de aquello que por su propio origen justamente no presenta el modo de ser que corresponde a lo que es 'ante los ojos'. En tal sentido, ya en la lección sobre lógica del semestre de invierno 1925-1926, Heidegger remite expresamente a la necesidad de no orientarse en la elucidación de la proposición y el enunciado a partir de la distinción, dada de antemano, entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que posee validez, lo sensibe y lo no sensible, lo histórico y lo suprahistórico, sino de buscar, más bien, el punto de partida de la indagación en la unidad originaria de éstos y otros posibles modos de ser en aquel ente a partir del cual todos ellos pueden ser comprendidos como *posibilidades* (*Möglichkeiten*) a él pertenecientes (cf. *Logik* § 10 p. 92). La ontología de la *Vorhandenheit* no debe, pues, ser acríticamente asumida, continuada y extendida a nuevas regiones del ser obtenidas de modo puramente constructivo, sino que, más bien, debe ser críticamente cuestionada, con vistas a su fundamento existencial en el *Dasein*.

Ahora bien, éste es justamente el programa que Heidegger procura realizar en *SZ*. En esta obra la verdad proposicional, concebida tradicionalmente en términos adecuacionistas y representacionistas, queda reinterpretada en términos de lo que denomina el 'ser descubridor' (*Entdeckendsein*) del enunciado, el cual remite, a su vez, al más originario 'ser descubridor' del *Dasein*, en tanto constituido por el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) y el 'ser en el mundo' (*In-der-Welt-sein*) (cf. *SZ* § 44). Paralelamente, la dimensión del sentido, que la lógica de la validez y la teoría intensionalista del juicio habían elevado a la categoría de un nuevo ámbito *objetivo*, queda referida nuevamente a su origen en la 'existencia': Heidegger ya no caracteriza el sentido

por medio de la representación de instancias semánticas de naturaleza ideal, que jugarían una función mediadora en las diferentes formas de referencia al ente, sino que intenta pensarlo, más bien, por recurso al 'poder ser' (*Seinkönnen*) del *Dasein* y al carácter horizontal-extático de su constitutiva trascendencia.[42]

Steven Galt Crowell ha descripto el desarrollo de la problemática lógico-ontológica que va desde las primeras obras de Heidegger hasta la concepción presentada en SZ, de modo pregnante, como una suerte de movimiento de inversión: mientras que en sus primeros escritos Heidegger pregunta por el *ser del sentido*, en SZ se pregunta, en cambio, por el *sentido del ser*.[43] A primera vista, esto podría despertar la impresión de un simple cambio de tema, cuya motivación resultara puramente exterior. Pero si se toma en serio, con toda su pretensión sistemática, el diagnóstico de Heidegger respecto del carácter acrítico-dogmático de las presuposiciones ontológicas que subyacen al debate entre naturalismo y antinaturalismo en el ámbito de la lógica y la teoría del juicio, entonces resulta comprensible de inmediato que el cambio de perspectiva lúcidamente señalado por Crowell no es, en definitiva, sino el resultado necesario de un movimiento de pensamiento consecuente, aunque no precisamente fácil de comprender en su lógica interna, que se despliega en la forma de un cuestionamiento cada vez más radical de dichas presuposiciones ontológicas.

42. En este sentido, véase la caracterización heideggeriana del sentido como "horizonte de la comprensión del ser", que siempre ya se ha llevado a cabo en y con la trascendencia del *Dasein*. Cf. SZ § 65 p. 324 s.: "Tomado en sentido estricto, sentido (*Sinn*) significa el 'hacia donde' (*das Woraufhin*) del proyecto primario de la comprensión del ser (...) Toda experiencia óntica del ente, tanto el calcular viendo en torno que cuenta con lo 'a la mano' (*das umsichtige Berechnen des Zuhandenen*), como el conocimiento científico positivo de lo 'ante los ojos' (*das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen*), se fundan, en cada caso, en un proyecto, más o menos transparente, del ser del correspondiente ente. Pero estos proyectos albergan en sí un 'hacia donde', a partir del cual (*aus dem*), por así decir, se nutre la comprensión del ser. Cuando decimos: el ente 'tiene sentido' (*hat Sinn*), esto significa entonces que se ha hecho accesible *en su ser* (*in seinem Sein*), que es lo que en primer lugar, proyectado hacia su 'hacia donde', «propiamente» «tiene sentido». El ente «tiene» sentido sólo porque, en tanto abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, a partir de su 'hacia donde'. El proyecto primario de la comprensión del ser «concede» (*gibt*) el sentido". Véase también SZ § 32 p. 151: "*Sentido es el* (...) *'hacia donde' del proyecto, a partir del cual* (*aus dem her*) algo (*etwas*) resulta comprensible como algo (*als etwas*)". El sentido pertenece, pues, esencialmente a la estructura de la trascendencia del *Dasein*, en la medida en que ésta posee un carácter horizontal-extático. Por ello, el sentido debe ser concebido, él mismo, como una característica estructural del *Dasein*, esto es, como un existenciario. Véase SZ § 33 p. 151: "El sentido es un existenciario del *Dasein*, no una propiedad que inhiere en el ente, que yace «detrás» de éste o que flota en alguna parte como un «reino intermedio» (*Zwischenreich*). Sólo el *Dasein* "tiene" sentido, en la medida en que el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del 'ser en el mundo' es "susceptible de repleción" (*erfüllbar*) a través del ente que puede ser descubierto en dicho <'estado de abierto'>". Hay que enfatizar el hecho de que en este pasaje Heidegger rechaza expresamente la habitual concepción intensionalista del sentido como una instancia semántica mediadora, de naturaleza ideal.

43. Véase Crowell (1994) p. 61: "Si posteriormente Heidegger va a plantearla (*sc.* la pregunta por el sentido del ser) dentro del marco ontológico de *Sein und Zeit*, aquí (*sc.* en los escritos tempranos) no pregunta por el sentido del ser sino por el «ser» del sentido, su lugar en el espacio lógico".

ESTUDIO 8

Phrónesis aristotélica y *Verstehen* heideggeriano

1. La recepción de Aristóteles en los años de formación del proyecto filosófico de *Sein und Zeit*

La importancia decisiva que tuvo la confrontación crítica con el pensamiento aristotélico, y su apropiación transformadora, en el origen y la configuración de la poderosa concepción filosófica que Heidegger presentó en su obra capital, SZ, constituye un hecho del cual la investigación especializada ha tomado conciencia, de modo cada vez más agudizado, en el curso de las últimas décadas. Como es sabido, H.-G. Gadamer había llamado la atención, en más de una oportunidad, sobre el hecho de que en los cursos de Heidegger en Marburgo, en los años en que la gestación de la obra entraba en su fase final y decisiva, Aristóteles era la presencia filosófica que todo lo dominaba.[1] Por cierto, a la hora de establecer la filiación filosófica de algunos de los motivos centrales de la concepción heideggeriana, el propio texto de SZ daba ya algunas pistas que señalaban unívocamente en dirección de Aristóteles. Así, por caso, la referencia al tratamiento aristotélico de los *páthe* en *Retórica* II o bien el intento de recuperación del sentido originario de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* y, en conexión con ello, de la verdad como *alétheia*, para no citar sino algunos de los ejemplos más notorios (cf. SZ § 30 p. 140 nota 1; § 33 p. 159; § 44 a) p. 214 ss.; § 44 b) p. 219 ss., etc.), proveían al lector de SZ ya claras indicaciones de la presencia de Aristóteles, como uno de los principales interlocutores filosóficos de Heidegger. Sin embargo, la verdadera intensidad de la ocupación con los textos aristotélicos y la real medida de su importancia, para comprender en su misma génesis aspectos centrales de la concepción expuesta en la obra, sólo pudo ser apreciada de modo adecuado a partir de la sucesiva publicación de las lecciones de la primera época de Friburgo y del período de Marburgo, en el marco de la *Gesamtausgabe*.

Estimulada por la creciente cantidad de base textual disponible, la investigación especializada dedicó una atención cada vez mayor al problema de las relaciones entre Heidegger y Aristóteles. Desde los precursores trabajos de Franco Volpi, a mediados de los años 80, se han sucedido en gran número los intentos por iluminar, desde diferentes ángulos, la relación que vincula el pensamiento temprano de Heidegger con la filosofía aristotélica, algunos de ellos en la forma de estudios monográfi-

1. Véanse, por ejemplo, las indicaciones de Gadamer en DG p. 286.

cos de carácter comprensivo.[2] En sus no muy profusas referencias autobiográficas, él mismo había remitido a la cuestión de los múltiples significados de 'ser' como el problema básico respecto del cual su pensamiento, a través de la mediación de autores como F. Brentano y C. Braig, debía verse en continuidad con las indagaciones de Aristóteles: la pregunta ontológica por el (sentido del) ser, tal como ella remonta a Platón y Aristóteles, habría sido, en definitiva, la única que movió su pensamiento, desde sus mismos inicios hasta el final (cf. *Weg* esp. p. 81 ss.). Esta autointerpretación, realizada de modo retrospectivo, desde la perspectiva propia del pensamiento de la *Kehre*, determinó de modo inmediato, como es natural, la orientación general de los primeros y más influyentes estudios del desarrollo del pensamiento heideggeriano.[3]

Sin embargo, aunque la importancia de la pregunta por el (sentido del) ser, ya en los comienzos de su carrera filosófica, no pueda ser desmentida de plano, lo cierto es que, a la luz de la publicación de los escritos y las lecciones de la primera época, queda claro que el aserto de Heidegger acerca del carácter exclusivo y permanente de dicha pregunta como único hilo conductor de su pensamiento debe ser entendido de una manera muy matizada, si no se quiere ser inducido a error. En efecto, en la época que va desde las primeras recensiones sobre lógica de 1912 (cf. *NFL*) hasta, por lo menos, el escrito de habilitación de 1915 (cf. *Scotus*), pasando por la tesis doctoral de 1913 (cf. *LUP*), el problema fundamental que mueve al pensamiento de Heidegger es –en conexión directa con el desarrollo de la filosofía de la lógica neokantiana, sobre todo, a partir de H. Lotze y E. Lask– la cuestión de la determinación del estatuto de realidad que corresponde al ámbito de lo lógico-categorial, en oposición al intento de reducción naturalista planteado por el psicologismo. Y hay clara evidencia textual de que, en su intento por rescatar la especificidad irreductible de lo lógico-categorial, Heidegger adhirió a la posición básica de la "lógica de la validez" (*Geltungslogik*) lotziana, con su tajante distinción entre el ámbito de "lo que es" (*Sein*) y el ámbito de "lo que vale" (*Gelten*), y asumió incluso la consecuencia de tener que restringir el uso de la expresión 'ser' para designar sólo *uno* de los dos ámbitos así distinguidos (cf. *LUP* p. 170; *Scotus* p. 269, 278 ss.). Por tanto, en esta fase de su desarrollo filosófico, Heidegger abandonó, al menos transitoriamente, la posición fundamental de la ontología tradicional de cuño aristotélico, que busca orientación a partir de la palabra 'ser' y tematiza sus múltiples significados, apuntando a identificar aquel significado básico que los unifica.[4]

2. Véase esp. Volpi (1984), Sadler (1996) y ahora también Agnello (2006), cuya investigación se centra, especialmente, en los aspectos vinculados con el lenguaje y la verdad.

3. Así, especialmente, los influyentes estudios de Pöggeler (1990), cuya primera edición data de 1963, y Richardson (1963). Véase esp. Pöggeler p. 17 ss.; Richardson p. 3 ss.

4. Se trata, por cierto, de un abandono transitorio, pues en la lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925-1926 Heidegger se ha distanciado ya drásticamente de la posición básica de la *Geltungslogik*, y somete a devastadora crítica la orientación a partir de una noción de validez no aclarada en su origen y su alcance ontológico, que conduce finalmente a una nueva forma de naturalismo, esta vez, de carácter platonizante, en el ámbito de la filosofía de la lógica (cf. *Logik* § 9, p. 64 ss.). Con su crítica Heidegger apunta, sobre todo, al modo en que dicha posición había sido desarrollada y transformada en una "filosofía de los valores" por los principales representantes de la Escuela de Baden, esto es, W. Windelband y H. Rickert, sobre la base de lo que el propio

Una segunda constatación que también resulta un tanto sorprendente, cuando se la contrasta con lo que a primera vista sugeriría la referencia autobiográfica de Heidegger, concierne al hecho de que en la fase final de gestación de *SZ* la intensa ocupación con el pensamiento de Aristóteles no tiene como punto de referencia básico la concepción ontológica presentada en *Metafísica*, sino, más bien, la concepción de la *prâxis* de *Ética a Nicómaco*. Por cierto, también en este caso Gadamer había provisto ya claras indicaciones, al señalar la fundamental importancia que adquiría en la aproximación heideggeriana a Aristóteles la doctrina de las virtudes dianoéticas y, en particular, la concepción de la *phrónesis*, desarrollada en el libro VI de dicha obra.[5] Pero recién la publicación de textos como el llamado "Natorp Bericht" de 1922 (cf. *Natorp*), que debe buena parte de su fama precisamente a las referencias del propio Gadamer,[6] la lección sobre Aristóteles del semestre de invierno 1921-1922 (cf. *Aristoteles A*) y, especialmente, la lección sobre el *Sofista* de Platón del semestre de invierno 1924-1925 (cf. *Sophistes*) permitieron alcanzar una idea más acabada del cuadro sistemático general en el que quedaba inserta la sorprendente y osada recepción de Aristóteles practicada por Heidegger en esos años. Tan decisiva parece haber sido la influencia que dicha concepción de la *prâxis* ejerció sobre el proyecto filosófico de Heidegger que Franco Volpi ha podido proponer, en un influyente ensayo, la provocativa y fecunda hipótesis referida a la conveniencia hermenéutica de leer el modelo teórico presentado en *SZ* como una suerte de "traducción conceptual", de carácter fuertemente ontologizante, de la concepción de *Ética a Nicómaco*.[7] Entre las correlaciones más importantes relevadas por Volpi se encuentra también, por cierto, la que vincula la *phrónesis* aristotélica con el *Verstehen*, es decir, el 'comprender', heideggeriano.

Con todo, puesto que en el planteo de *SZ* es la pregunta ontológica por el (sentido del) ser la que se apodera del centro de la escena, se podría sospechar que la orientación a partir de la concepción aristotélica de la *prâxis* constituye un aspecto secundario, relevante, a lo sumo, para dar cuenta de algunos rasgos propios de la analítica de la existencia desarrollada en la obra, pero carente de genuina conexión de fondo con el problema fundamental al que apunta la obra como un todo, el cual es de naturaleza estrictamente ontológica. En sus últimos años, el propio Gadamer parece haber visto las cosas de esta manera, ya que en el "Nachwort" a su excelente traducción del libro VI de *Ética a Nicómaco* señala que la interpretación desarrollada en la lección de 1924-1925 no hace verdaderamente justicia al texto aristotélico, pues a Hei-

---

Heidegger considera una lisa y llana "enajenación" (*Veräußerlichung*) de la posición de Lotze (para una discusión detallada de estas conexiones, véase Estudio 7). La vuelta a la vieja pregunta ontológica por el (sentido del) ser, que marca el camino que desde la lección de 1925-1926 conduce directamente al planteo de *SZ*, no tiene, pues, en Heidegger, contra lo que se suele afirmar a menudo, el carácter de la mera permanencia en una adhesión cuasidogmática al planteo básico de la metafísica tradicional, sino que representa, más bien, un paso de alcance netamente crítico, que se inscribe de modo directo en el contexto de la polémica con la posición neokantiana. Para un desarrollo más amplio de este punto, véase Estudio 11.

5. Véase Gadamer, *DG* p. 286 s.

6. Para una muy buena discusión de conjunto de la concepción presentada en el "Natorp Bericht", véase Segura Peraita (2002).

7. Véase Volpi (1989).

degger, en rigor, no le interesa la ética ni, en general, la filosofía práctica de Aristóteles, sino, más bien, sólo el modo en que éste comprende el ser en su filosofía teórica. Ello se manifestaría ya claramente, según Gadamer, en el frecuente recurso por parte de Heidegger a los textos de *Metafísica*, a lo largo del desarrollo de la interpretación de *Ética a Nicómaco*.[8]

Ahora bien, este juicio sólo puede ser suscripto, a mi entender, con ciertas restricciones. Por una parte, es cierto que, en el caso de Aristóteles, el interés de Heidegger se dirige, al menos, en un primer momento, a la peculiar precomprensión del ser de la que se nutre la ontología de la sustancia. Como el filósofo de la *ousía* Aristóteles representa, desde esta perspectiva, un hito fundamental en la historia de la ontología de la *Vorhandenheit*, fundada en la interpretación del ser en términos de "constante presencia". El correlato estructural de dicha concepción ontológica, del lado correspondiente a la interpretación del carácter propio de la existencia humana plena y lograda, viene dado, a juicio de Heidegger, por la entronización de la actitud teórico-contemplativa propia de la *sophía*. Pero no menos cierto es, sin embargo, que Heidegger encuentra en el propio Aristóteles virtualidades que apuntan en una dirección diferente e incluso opuesta, que son precisamente aquellas que, soterradas en la tradición metafísica posterior, su propia interpretación intenta explotar en favor de una concepción que permita la superación del estrechamiento y la nivelación de la idea del ser a los que condujo finalmente esa misma tradición metafísica. Dichas virtualidades se encuentran, a juicio de Heidegger, precisamente en la filosofía práctica de Aristóteles, más concretamente, en la concepción de la existencia humana que le subyace. El núcleo teórico de tal modo de abordar la existencia humana aflora del modo más nítido, como se verá, en la caracterización aristotélica de la *phrónesis*.

Puede decirse, pues, que la recepción interpretativa de dicha concepción cumple en Heidegger una doble función, que resulta de crucial importancia para la elaboración del modelo teórico presentado en *SZ*. Por una parte, Heidegger extrae del análisis aristotélico de la *phrónesis* elementos concretos que, transformados y reinterpretados, quedan luego integrados, como momentos constitutivos, en la analítica de la existencia desarrollada en dicha obra, en particular, en la caracterización del *Verstehen* como determinación fundamental de la existencia humana. Por otra parte, Heidegger lee la concepción aristotélica de la vida según la *phrónesis* como una suerte de modelo alternativo frente al modelo de la existencia propia o lograda como vida según la *sophía*, que es el que el propio Aristóteles suscribe de manera expresa. De este modo, Heidegger encuentra en dicha concepción elementos que, adecuadamente interpretados, apuntan claramente en dirección de una determinada ontología de la existencia humana, que puede proveer un punto de partida para la superación del estrechamiento nivelador de la idea del ser al que condujo en la posterior tradición metafísica, de un modo cada vez más radicalizado, la orientación unilateral a partir de la ontología de la *Vorhandenheit*. Un breve examen de la interpretación heideggeriana de la concepción aristotélica de la *phrónesis* en la lección de 1924-1925 permitirá poner de manifiesto la vinculación interna entre ambos aspectos señalados.

8. Cf. Gadamer, *ANE VI* p. 67.

2. La interpretación de la *phrónesis* aristotélica

En su lectura de la concepción aristotélica Heidegger releva, fundamentalmente, cuatro aspectos que importa tener en cuenta aquí, a saber: 1) la conexión entre la *phrónesis* y lo que en *SZ* se denomina el 'más propio poder ser' del *Dasein*; 2) la función insustituible de la *phrónesis* en la apertura de la situación de acción, en su significatividad específica y particular; 3) la conexión entre *phrónesis*, conciencia e individualidad; y, por último, 4) la conexión estructural de la *phrónesis* con un determinado modelo de la 'existencia propia', fundado en la referencia a la radical finitud del *Dasein*. Veamos brevemente cada uno de estos aspectos.

1) Heidegger comienza su interpretación de la concepción aristotélica, en el § 8 de la lección de 1924-1925, enfatizando el hecho estructural de que la *phrónesis* tiene por "objeto" (*Gegenstand*) el *Dasein* mismo. Con referencia al pasaje de *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140a25-28, explica Heidegger que si bien el objeto de la *phrónesis* aparece determinado, al igual que en el caso de la *téchne*, como algo que puede ser de otra manera, es decir, como algo contingente, en el caso de la *phrónesis* la diferencia fundamental estriba en el hecho de que la deliberación o reflexión (*Überlegung*) no se refiere a un objeto exterior, diferente del sujeto que delibera, sino que recae, más bien, sobre el sujeto mismo: incluso allí donde lo que se considera es un objeto exterior, por ejemplo una casa, lo propio de la *phrónesis* no consiste en considerarlo como el resultado exterior al que apunta tal o cual proceso de producción, sino, más bien, bajo la perspectiva que abre la referencia a lo que resulta provechoso (o perjudicial) para el propio sujeto que delibera acerca del mejor modo de valerse de dicho objeto (cf. *Sophistes* § 8 a), p. 48). Al igual que la *téchne*, la *epistéme* y la *sophía*, también la *phrónesis* constituye un modo del 'ser en la verdad' (*alethéuein*), es decir, del 'ser descubridor' propio del *Dasein* (cf. §§ 3-4, p. 15-27). Pero lo propio y específico de este modo del 'ser descubridor' reside en la remisión a aquel mismo que descubre: la *phrónesis* concierne, pues, al propio ser del *Dasein*, a su "bien vivir" (*eû zên*), es decir, apunta a que el *Dasein* mismo sea "como debe ser" (*ein rechtes*) (cf. § 8 a), p. 49).

Heidegger enfatiza aquí el contraste que existe entre el *érgon*, que constituye el objeto de la *téchne*, por un lado, y lo *praktón*, que es aquello a lo que queda referida la deliberación propia de la *phrónesis*, por el otro. En el caso de la *poíesis*, explica Aristóteles en 1140b6-7, el fin (*télos*) al que apunta la deliberación técnica y la actividad de producción correspondiente es algo diferente de ellas mismas, mientras que en el caso de la *prâxis* el fin no es otro que el buen logro de la *prâxis* misma, es decir, la *eupraxía*: la *prâxis* lograda, que para Aristóteles no es, en definitiva, sino la vida plena o feliz. Sobre esta base, Heidegger concluye que, en el caso de la *phrónesis*, el "objeto" de la deliberación y la correspondiente actividad práctica, es decir, lo *praktón*, posee el mismo carácter de ser (*Seinscharakter*) que el propio 'ser descubridor' del *Dasein*: el *télos*, que no es otro que el ser del propio sujeto de la deliberación, queda aquí "descubierto" (*aufgedeckt*) y "conservado" (*behalten*), como tal (cf. p. 49). Dicho de otro modo, en el 'ser descubridor' propio de la *phrónesis* el *Dasein*, como "sujeto" de la deliberación, alcanza la transparencia respecto de sí mismo (*Durchsichtigkeit seiner selbst*) (cf. p. 50).[9] En la *phrónesis* se pone, pues, en juego el propio

9. Heidegger provee aquí una sorprendente paráfrasis interpretativa de la famosa definición aristo-

ser del *Dasein*, ya que, como Aristóteles enfatiza, la deliberación no se refiere aquí a un fin cualquiera, sino que apunta, en definitiva, al hombre mismo (cf. p. 50).

Como se echa de ver, se anuncia ya claramente en esta peculiar lectura del carácter de la *phrónesis*, como un modo del 'ser descubridor' del *Dasein*, buena parte de los rasgos básicos que delinean la concepción del *Verstehen* como existencial en *SZ*, sobre todo, en lo que concierne a la conexión estructural entre el *Verstehen* y el 'más propio poder ser' (*das eigenste Seinkönnen*) del *Dasein*, tal como Heidegger la elabora en el tratamiento de la 'cura' (*Sorge*) como ser del *Dasein* (cf. *SZ* esp. §§ 41-42). En el proyectarse anticipativo propio del *Verstehen*, en virtud del cual el *Dasein* se comprende a partir de sus posibilidades fácticamente determinadas, le va al *Dasein* su propio ser total (cf. *SZ* § 41, p. 192; veáse también § 9, p. 42). En tal sentido, considerada ontológicamente a partir de su fundamento en la estructura misma de la 'cura', la *perfectio* del hombre consiste en su llegar a ser aquello que *puede* ser, en y a través de su (proyectivo) 'ser libre' para sus más propias posibilidades.[10]

Sobre esta base, no resulta sino natural que en la lección de 1924-1925 Heidegger vincule de modo expreso la caracterización aristotélica de la *phrónesis* como disposición *verdadera* referida al propio ser del *Dasein*, en tanto éste *puede* llegar a ser lo que precisamente es, con la temática concerniente a lo que en *Sein und Zeit* se denomina la 'verdad de la existencia' (*Wahrheit der Existenz*) (cf. *SZ* § 44 b), p. 221). Como es sabido, esta noción está, a su vez, estrechamente conectada, desde el punto de vista sistemático, con el posterior tratamiento del 'poder ser propio' del *Dasein* (*eigentliches Seinkönnen*), a partir de los momentos estructurales del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (*Sein zum Tode*) y el 'llamado de la conciencia' (*Ruf des Gewissens*) (cf. *SZ* §§ 49-53 y 54-60, respectivamente). Pues bien, en la lección de 1924-1925 Heidegger enfatiza fuertemente el hecho de que la correspondencia con el ser total del *Dasein* que hace posible la *phrónesis*, como modo fundamental de su 'ser descubridor', referido a su propio ser, tiene lugar en una constante lucha contra la tendencia al ocultamiento (*Verdeckungstendenz*) del propio ser que anida en el *Dasein* mismo, y que se expresa en el permanente peligro del "echarse a perder" (*diaphtheírein*) y el "desviarse" (*diastréphein*) del más propio poder ser, tal como ello acontece, según señala Aristóteles en 1140b13-18, allí donde, por ejemplo, el placer y el dolor producen la desactivación del juicio del propio agente respecto de lo que considera mejor para sí mismo (cf. *Sophistes* § 8 b), p. 51 ss.).

Lo que a Heidegger le interesa en esta constatación aristotélica, presente ya de otro modo en Platón, no es tanto la referencia al potencial influjo distorsivo sobre el mejor juicio del agente que poseen fuerzas motivacionales como el placer y el dolor,

---

télica de la *phrónesis* como *héxis alethès metà lógou praktikè perì tà anthrópo(i) agathá* en 1140b5, a saber: "un estar-situado por parte del existente humano (*ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins*) de tal índole, que éste dispone de la transparencia respecto de sí mismo (*die Durchsichtigkeit seiner selbst*)". Como se ve, el énfasis recae en el carácter de *verdad* que Aristóteles vincula con la *phrónesis* como *héxis*, que, en consonancia con su habitual insistencia en el carácter esencialmente manifestativo de la noción griega de verdad, y teniendo en cuenta el aspecto irreductible de autorreferencialidad que Aristóteles adscribe a la *phrónesis*, Heidegger comprende en términos de transparencia del *Dasein* respecto de su propio ser.

10. Cf. *SZ* § 42, p. 199: "La *perfectio* del hombre, el llegar a ser aquello que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (*in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten*) (el proyecto [*Entwurf*]), es una «prestación» («*Leistung*») de la «cura» («*Sorge*»)".

sino, más bien, el hecho de que la tendencia a la distorsión y el ocultamiento del más propio poder ser está enraizada ya, como tal, en el propio ser del *Dasein*, de modo que no puede ser explicada, en su origen y en su despliegue efectivo, meramente por referencia al influjo de factores que operan causalmente desde el exterior: éstos proveen, a lo sumo, la ocasión del despliegue efectivo de la amenazante tendencia al ocultante olvido de sí, pero no pueden desligar al *Dasein* de la carga que le impone la confrontación consigo mismo. La "constante lucha" (*ständiger Kampf*) contra la tendencia al ocultamiento del propio ser debe ser vista, en este sentido, como un momento constitutivo de la propia estructura de la *phrónesis* (cf. p. 52).

2) Un segundo rasgo característico de la lectura heideggeriana consiste en la puesta de relieve de la insustituible función que desempeña la *phrónesis* en la apertura de la situación de acción, en su específica y particular significatividad. En tal sentido, explica Heidegger, la *phrónesis* no constituye una consideración desinteresada de la situación y la acción, ni una suerte de estudio o examen por parte del agente de la situación en la que él mismo se encuentra, ni tampoco, en sentido estricto, una consideración "interesada" de dicha situación. Lo propio de la *phrónesis* no consiste en absoluto en facilitar una consideración, por así decir, externa de la acción y sus circunstancias, sino que la elaboración deliberativo-consultiva (*das Durchsprechen*) que ella hace posible pertenece ya, como tal, a la acción misma, en su plena concreción: la *phrónesis* está involucrada, como un aspecto constitutivo que ilumina desde dentro cada paso del proceso que lleva a la realización del obrar, desde el principio (*arché*) mismo de la acción –que no es sino aquello a lo que apuntan el deseo y la resolución– hasta la consumación de la acción misma. La función de la *phrónesis* consiste, pues, en hacer *transparente* (*durchsichtig*) la acción, desde su *arché* hasta su *télos*, es decir: a partir del principio anticipado como un fin, hasta la realización efectiva de lo así buscado (cf. § 22 a), p. 147).

Esto significa, en definitiva, que es la situación de acción, en su completa concreción y particularidad, la que, en virtud de la intervención de la *phrónesis*, se hace transparente, y ello a partir de la constante referencia anticipativa (*aus dem ständigen Hinblick*) a aquello a lo que la acción apunta como a su fin (*hoû héneka*). En este sentido, Heidegger señala, con gran agudeza, que no basta con la mera referencia al fin de la acción, para que obtenga la requerida transparencia la situación en la que dicha acción y su correspodiente fin han de ser realizados. Más bien, ocurre que sobre la base de la referencia anticipativa a dicho fin, en y desde la situación concreta de la acción (*die konkrete Lage der Handlung*), la *phrónesis* facilita el descubrimiento de lo que está oculto en la situación misma, y provee así a la acción de la necesaria transparencia. Heidegger parece querer sugerir aquí lo siguiente: antes de la intervención efectiva de la *phrónesis*, que respalda la correspondiente resolución de la *proaíresis*, es decir, mientras el objeto de la deliberación aparece todavía como meramente elegible (*proairetón*), y no como aquello a lo cual el agente se ha ya resuelto efectivamente, por haber detectado los medios y caminos adecuados para realizarlo, la situación no adquiere todavía la debida transparencia, al menos, no la adquiere completamente, ya que es vista todavía como objeto de búsqueda e indagación (*zetoúmenon*), y lo buscado e indagado se muestra todavía como oculto (*lanthánon*), según explica Aristóteles en *Metafísica* VII 13, 1041a32 (cf. p. 148).

Aunque él mismo no lo dice de modo expreso, todo indica que Heidegger tiene en vista aquí la diferencia que Aristóteles establece entre el objeto propio de la delibera-

ción (*boúleusis*), como proceso previo a la decisión deliberada (*proaíresis*), y el objeto de esta última, una vez que ha sido ya ejecutada. En efecto, en un importante pasaje de *Ética a Nicómaco* III 5 Aristóteles establece que el objeto de la deliberación (*bouleutón*) y el de la decisión deliberada (*proairetón*) son "el mismo" (*to autó*), pero con la importante diferencia de que en el caso de la decisión deliberada dicho objeto aparece como *ya determinado* (*aphorisménon éde*), es decir, como cosa resuelta (cf. 1113a2-5). Ahora bien, en el pasaje antes comentado Heidegger se está refiriendo, más bien, al contraste entre *phrónesis* y *proaíresis*, y no al contraste entre *proaíresis* y *boúleusis*, y es en ese marco donde introduce la referencia a lo *proairetón*. Sin embargo, como ocurre en general con los adjetivos verbales en *-tós*, la expresión *tò proairetón* puede resultar ambigua, ya que podría remitir tanto a lo que ya ha sido elegido sobre la base de una decisión deliberada, como también a lo que resulta meramente elegible, sin que necesariamente haya sido ya efectivamente elegido. En este último sentido, la expresión aludiría no tanto al objeto de la *proaíresis* misma, cuanto, más bien, al objeto del proceso deliberativo que conduce o puede conducir finalmente a ella, y resultaría, por tanto, prácticamente equivalente a la expresión *tò bouleutón*. Si bien Aristóteles fija el significado del término, tomado en sentido técnico, para designar el objeto de la decisión deliberada, en tanto resolución ya efectivamente tomada, Heidegger parece dejarse llevar aquí, en cambio, por la ambigüedad potencial del sufijo *-tós*, y enfatiza así el carácter indeterminado del objeto, no de la decisión deliberada efectiva, sino, más bien, del proceso deliberativo que conduce o puede conducir a ella, de modo que entiende el término *proairetón* tendencialmente en el sentido que Aristóteles da a la expresión *bouleutón*. Esta hipótesis interpretativa se ve reforzada por el hecho de que Heidegger conecta aquí expresamente con la idea de la búsqueda y la indagación, expresada por el participio *zetoúmenon*, el cual es tomado, significativamente, de un contexto ajeno a la *Ética a Nicómaco*. Recuérdese, en este sentido, que el propio Aristóteles califica a la *boúleusis*, y no a la *proaíresis*, como una forma de *zétesis*, es decir, de búsqueda o indagación (cf. III 3, 1112b22-23).

Como quiera que fuere, y más allá de la oscilación terminológica señalada, el punto de fondo de la interpretación de Heidegger resulta suficientemente claro: como virtud dianoética que permite dar con el término medio adecuado en cada situación de acción particular (cf. *Ética a Nicómaco* II 6, 1106b36-37; VI 13, 1144b23-28), la *phrónesis* respalda la resolución propia de la *proaíresis*. De este modo, hace transparente en cada caso la situación de acción, abriéndola en su específica y particular significatividad, y ello sobre la base de la constante referencia anticipativa al fin de la acción, a lo largo de todo el proceso que lleva a la realización efectiva del obrar. A esta forma de apertura de la situación en su significatividad por parte de la *phrónesis* corresponde, explica Heidegger, una peculiar forma de percepción (*aísthesis*), que tiene, como tal, el carácter de un dirigir la mirada 'viendo en torno' (*umsichtiges Hinsehen*), y no el de un mero dirigir la mirada tematizante, desligado del contexto práctico-operativo en que se mueve la acción: en el caso de la *phrónesis* se trata, más bien, de un "ver" que obtiene su orientación a partir de la referencia al *télos* de la *eupraxía*, de modo tal que lo que se ofrece en el campo visual así abierto no aparece jamás como mero "objeto" despojado de significatividad, sino que reviste siempre ya el carácter de lo útil o conveniente (*symphéron*) para el propio agente (cf. *Sophistes* § 23 b), p. 163). Como se echa de ver, sin haber llegado aún a fijar terminológicamente la oposición entre el 'ver en torno' (*Umsicht*) y el 'dirigir la mirada' (*Hinsicht*), en este pasaje Heidegger apunta ya claramente a la distinción de los dos modos del "ver" en

la que se basa posteriormente la famosa concepción de SZ relativa a los diferentes modos de acceso al ente intramundano, como 'a la mano' (*zuhanden*) y como 'ante los ojos' (*vorhanden*), respectivamente.

Un complemento interesante de la conexión aquí avistada ofrece el texto de la lección sobre los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica del semestre de verano de 1924, aparecida en 2002 en el marco de la *Gesamtausgabe* (cf. GAPh). En un apartado relativamente breve, pero importante, se aborda el problema de la referencia de la virtud al 'instante' (*Augenblick*), expresión por medio de la cual Heidegger traduce el término griego *kairós* (cf. GAPh § 17 c), p. 188-191). Heidegger enfatiza aquí fuertemente el hecho de que la caracterización aristotélica de la virtud ética como un tipo de disposición habitual, adquirida como tal a través de procesos de habituación, no debe conducir a una errónea representación del carácter de la genuina *prâxis* en términos de una mera rutina, basada en una suerte de activación cuasimecánica de estados disposicionales presentes al modo de una posesión ya adquirida (cf. p 188 s.). Por el contrario, explica Heidegger, lo decisivo en el caso del obrar práctico reside en el momento de la *proaíresis*, más precisamente, en la modalidad concreta y específica que adquiere la resolución (*die Art und Weise des "Sichentschließens"*). La acción se caracteriza, como tal, por el hecho de surgir en cada caso de una 'resolución' (*Entschluß*), y tiene su *télos* en el *kairós*, es decir, en la situación, entendida como el instante concreto e irrepetible de la *prâxis*. El modo en que, en y a través de la deliberación, la acción alcanza su peculiar corrección (*orthótes*) –que no es, en definitiva, sino la debida adecuación a los requerimientos peculiares de la situación concreta– no puede resultar de la simple rutina producida por la ejercitación: en el caso de la acción la habituación no es ejercitación, sino, más bien, *repetición* (*Wiederholung*), entendida ésta en el sentido preciso del obrar en cada instante, y siempre de nuevo, a partir de la correspondiente 'resolución' (cf. p. 189).

Mientras que el desarrollo de una *héxis* vinculada con el uso meramente teórico del intelecto, como la *epistéme*, trae consigo necesariamente el momento de la apropiación de una cierta cantidad de contenidos concretos de conocimiento, en el caso de la *téchne*, como disposición habitual referida a la *poíesis*, y de la *phrónesis*, como disposición habitual referida a la *prâxis*, la situación es diferente: en ambos casos lo que está en el primer plano no es la simple apropiación de un determinado material, sino, más bien, la configuración del adecuado *modo de trato* (*das Wie des Umgehens*) con lo que se ofrece en el correspondiente ámbito de despliegue de dichas disposiciones habituales. Esto vale, incluso, en mayor medida, para el caso de la *prâxis*, que, a diferencia de la *poíesis*, no se orienta hacia un resultado exterior al obrar mismo. En el caso de la *prâxis*, el adecuado modo de trato sólo puede adquirirse haciendo que el agente esté debidamente "preparado (*gefaßt*)" para cada situación y cada 'instante' particular (*für jeden Augenblick*), lo cual no consiste tanto en el dominio de una determinada rutina, cuanto, más bien, en el "mantenerse libre" (*Sichfreihalten*) para lo particular e irrepetible de la situación (cf. p. 190). En ello reside la capacidad de dar con el término medio, que Aristóteles señala como propia del obrar orientado por la *phrónesis*. Lo peculiar y distintivo de dicho obrar –que es también lo que lo hace raro e infrecuente–[11] reside, a juicio de Heidegger, en la capacidad de

11. Heidegger remite aquí a *Ética a Nicómaco* II 9, 1109a26-30, donde Aristóteles explica que producir determinadas acciones o reacciones emocionales es relativamente fácil, pero lo difícil es

capturar el instante como un todo (*als Ganzes*), es decir, en su irrepetible concreción y particularidad (cf. § 17 c), p. 191).

Parece suficientemente claro que, con este énfasis en el momento esencialmente activo y ejecutivo contenido en la noción de 'repetición', Heidegger apunta a un aspecto que puede ser fácilmente pasado por alto, cuando se considera la concepción aristotélica de la virtud como un *hábito*. Puede decirse, en efecto, que la concepción de Aristóteles apunta aquí, a la vez, a dos aspectos opuestos, pero complementarios: por una parte, a la imprescindible función de descarga de la deliberación expresa que desempeñan los procesos de habituación y la formación de disposiciones habituales consolidadas; por otra, al hecho estructural de que la cualidad propiamente moral del acto virtuoso, en tanto remite a la intervención de la *phrónesis*, como facultad que hace posible hallar el adecuado término medio en y con respecto a la situación particular y concreta de acción, no puede ser nunca garantizada por un proceso de simple mecanización, que amenaza con degenerar inmediatamente en lo contrario de lo que una actitud atenta a la especificidad de cada contexto de acción reclama. La habituación ética no puede jamás degradarse en un simple mecanismo rutinario, sin perder al mismo tiempo su carácter específico, que consiste, en definitiva, en la configuración de un genuino *êthos* individual, y no en la de un simple carácter-tipo, uniforme y nivelado. Y, por cierto, hay buenas razones textuales y sistemáticas para afirmar, con Heidegger, que la concepción aristotélica de la virtud ética, como hábito del carácter respaldado en los patrones de racionalidad propios de la *phrónesis*, apunta justamente a una adecuada mediación entre ambos aspectos: por una parte, la función de descarga propia de la habitualidad y, por otra, el carácter irreductible de ejecutividad correspondiente a la intervención activa de la *proaíresis* y la *phrónesis*, que remite, como tal, a la necesidad de hacer justicia a la situación de acción en su concreción y particularidad.[12]

Con todo, en la lectura de Heidegger el énfasis cae, de un modo indudablemente mucho más decidido que en el caso de Aristóteles, sobre el requerimiento de *(re)ejecución expresa* de la 'resolución', en cada contexto concreto de decisión y acción. No es casual, en este sentido, que tanto el empleo heideggeriano de la noción de 'repetición' (*Wiederholung*) como también la interpretación del *kairós* como 'instante' (*Augenblick*) delaten, ambos, claramente la influencia de la tradición del pensamiento cristiano de la existencia, en particular, del pensamiento de Kierkegaard.[13] Sobre esta base, Heidegger enfatiza que todo el problema relativo a la habituación debe ser

---

hacerlo cuando es debido, como es debido, en la medida en que es debido, etc. Así, por ejemplo, es muy fácil caer en ira, mientras que experimentar ira en el momento y el modo indicado es difícil.

12. Para algunas observaciones sobre este aspecto en la concepción aristotélica, me permito remitir a la discusión en Vigo (1996) p. 219 ss.

13. Para la influencia de la kairología cristiana en el pensamiento temprano de Heidegger, con especial referencia también a Kierkegaard, véase Pöggeler (1989) esp. 61-74. Para el caso del 'instante' (*Augenblick*), véase la referencia expresa a Kierkegaard en *SZ* § 68 a), p. 338 nota 1. Dentro de este contexto, la importancia de la temprana confrontación con el problema del sentido de la existencia cristiana, a partir de la interpretación de las cartas de San Pablo, no puede ser exagerada (véase *PhR* §§ 23-33; para el *kairós*, en conexión con el motivo de la *parousía*, en el sentido de la "segunda venida" de Cristo, véase esp. § 26). Para aspectos centrales en la recepción del pensamiento paulino, véanse ahora las buenas discusiones en von Herrmann (2007) y Roesner (2007).

visto, también en Aristóteles, desde la perspectiva que abre la pregunta por el tipo de posibilidad o capacidad que debe ser adquirida en cada caso. En el caso específico de la *prâxis* se trata de la resolución referida a la situación de acción en su concreción y particularidad (*das jeweilige Entschlossensein*) y de la correspondiente "apropiación del instante" (*Aneignen des Augenblicks*). Sólo así se comprende, argumenta Heidegger, que Aristóteles afirme en *Ética a Nicómaco* II 3, 1105b4 que el obrar correcto surge "a partir del obrar reiteradamente" (*ek toû pollákis prátteìn*; *aus dem Öfter-Handeln*) (cf. *GAPh* § 17 c), p. 191). La expresión 'reiteradamente' (*pollákis*) no designa en este caso, explica Heidegger, la reiteración en el sentido de la mera duración de una rutina, que conduzca finalmente a la obtención del fin deseado como una posesión ya adquirida. Por el contrario, 'reiteradamente' señala aquí, más bien, la temporalidad propia del *Dasein*. Se trata del 'siempre' (*das Immer*) que consiste en el "reiterar" propio de la 'repetición' (*das Öfter der Wiederholung*). Vale decir: se trata de un 'siempre' que remite directamente al ser del *Dasein* mismo, en tanto determinado por su esencial 'historicidad' (*Geschichtlichkeit*), y que, como tal, no puede ser pensado adecuadamente en términos de las determinaciones temporales que corresponden a las meras cosas (cf. p. 191).

3) El tercer aspecto básico en la interpretación heideggeriana concierne a la conexión entre *phrónesis*, conciencia (*Gewissen*) e individualidad. En consonancia con el énfasis puesto en el aspecto de referencia estructural al propio ser del *Dasein* y, paralelamente, en la función de apertura de la situación en su específica y particular significatividad, Heidegger pone en conexión la *phrónesis* aristotélica con el fenómeno de la 'conciencia', en el sentido específicamente práctico-moral que posee el término alemán *Gewissen*. Como se vio, en el marco de la interpretación de la estructura y la función de la *phrónesis*, Heidegger introduce de modo expreso la temática de la 'verdad de la existencia': en su referencia estructural al ser del *Dasein* la *phrónesis* cumple una función esencialmente manifestativa, en cuanto hace transparente al *Dasein* mismo su propio ser, y ello en lucha constante contra la tendencia al ocultamiento enraizada en ese mismo ser. De modo consecuente, pero no por ello menos sorprendente, Heidegger encuentra una confirmación de esta línea interpretativa en el pasaje de *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140b28-30, en el que Aristóteles señala que, a diferencia de lo que ocurre con la *téchne*, de la *phrónesis* no puede haber olvido (*léthe*). Se trata aquí de un pasaje que la gran mayoría de las interpretaciones habituales de la posición aristotélica ha considerado, a juzgar por la escasa atención a él dedicada, poco menos que irrelevante. En su comentario del texto, Heidegger explica, en concordancia con el énfasis puesto en el aspecto esencialmente (re)ejecutivo de la 'resolución', que en el caso de la *phrónesis* no puede haber, en rigor, lugar alguno para el olvido, porque la *phrónesis* es, como tal, "nueva cada vez" (*jedesmal neu*), y no constituye jamás una simple posesión adquirida y conservada de modo meramente pasivo. Según esto, Aristóteles se habría "topado" (*gestoßen ist*) aquí con el fenómeno de la 'conciencia': la *phrónesis* no sería otra cosa que la 'conciencia' puesta en movimiento, que hace transparente la acción.[14] La conciencia no está sujeta al olvido, sino que se

14. Gadamer, que estuvo presente en una sección de seminario en la que Heidegger interpretó el pasaje referido a la imposibilidad de olvidar la *phrónesis*, recuerda de modo muy vívido, más de cincuenta años después, el momento en que al sonar el timbre que indicaba el final de la clase, y

anuncia siempre de nuevo. Ello no impide, sin embargo, que lo que ella pone al descubierto (*aufdeckt*) pueda ser transitoriamente desfigurado (*verstellen*) y desactivado en su eficacia (*unwirksam werden*) por fuerzas motivacionales como el placer y el dolor y, en general, las pasiones (cf. *Sophistes* § 8 c), p. 56).

Esta notable y audaz interpretación del pasaje va, por cierto, decididamente más allá de lo que dice el escueto texto aristotélico, y es muy probable que apunte, además, en una dirección, cuando menos, parcialmente diferente de la que el propio Aristóteles parece tener en vista. En efecto, Heidegger extrae interpretativamente del texto virtualidades que se vinculan de modo directo con el motivo referido al carácter esencialmente (re)ejecutivo de la 'resolución' y con la interpretación de la noción aristotélica de habituación, basada en él. Por otra parte, la interpretación así elaborada le permite a Heidegger reconectar con la línea maestra de su lectura de la *phrónesis* aristotélica, que viene dada por el énfasis en la doble función de la *phrónesis*, que permite, a la vez, la transparencia del *Dasein* respecto de su propio ser y la apertura de la situación de acción, en su específica y particular significatividad. Para Heidegger, ambos aspectos no son, en definitiva, más que el anverso y el reverso de una misma medalla. Y si tal es la función que Aristóteles asigna a la *phrónesis*, no resulta sino natural que Heidegger la vea directamente conectada con la función esencialmente desocultante que él mismo asigna a la 'conciencia': como lo muestra el tratamiento desarrollado en SZ, a través de su 'llamado', la 'conciencia' retrotrae, por así decir, al *Dasein*, a partir del estado cadente de pérdida de sí en el impersonal del 'uno' (*das Man*), hacia su 'más propio poder ser', que no es sino el 'poder ser' de un ente finito y radicalmente individualizado por su relación de ser con su propia muerte. La referencia a la radical individualización del *Dasein*, que en SZ se conecta con el momento estructural del 'en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*) (cf. SZ § 9, p. 42 s.), aparece expresamente también en la lección de 1924-1925, allí donde Heidegger intenta dar

---

que venía así a interrumpir un momento de concentrada reflexión sobre el texto, Heidegger se incorporó repentinamente y declaró: "Señores míos, esto es la conciencia", para abandonar en el acto la sala de clases (véase Gadamer, EHA II p. 7). Ahora bien, dado que Gadamer se refiere a 1923, y no a 1924, no queda claro si se trata aquí de la misma lección, aunque no tenemos ningún indicio, ni a partir de los textos publicados en la *Gesamtausgabe*, ni proveniente de otra fuente, de que Heidegger haya tratado el libro VI de *Ética a Nicómaco* en una lección diferente de la de 1924-1925. El tratamiento sumario del mismo texto en el "Natorp Bericht" de 1922, que anticipa claramente las líneas fundamentales de la lectura aleteiológica practicada en la lección de 1924-1925, no contiene todavía referencia expresa a esta conexión entre la *phrónesis* y el *Gewissen* (cf. *Natorp* p. 376-386). Con todo, más allá de la probable confusión de fechas, la anécdota de Gadamer –narrada originalmente en 1985, en la intervención para un simposio sobre "Faktizität und Geschichtlichkeit", realizado en Bochum (véase EHA I, esp. p. 23)– se vio confirmada, en lo esencial, por la publicación de la lección de 1924-1925, aparecida en 1992. Y todo parece indicar que el verbo "gestoßen ist", referido a Aristóteles en el texto, refleja, por vía de una suerte de metonimia, el efecto que experimentó el propio Heidegger al dar con esta sorprendente interpretación del pasaje, efecto que, a su vez, quiso transmitir de un modo parecido a sus oyentes. Teniendo en cuenta que la editora de la lección nada indica respecto de que en el manuscrito original de Heidegger haya algún agregado posterior referido a la interpretación del pasaje, habría que suponer, en principio, que la escena del dramático final de clase recordado por Gadamer, si se trata efectivamente del mismo curso de 1924-1925, debió de ser el resultado de un recurso didáctico intencionado por parte de Heidegger.

cuenta del modo en que Aristóteles concibe la relación de la *phrónesis* con el bien del propio agente de *prâxis*. En efecto, al interpretar el pasaje de *Ética a Nicómaco* VI 7, 1141a21-23, referido a la analogía del bien en cada una de las especies de cosas, Heidegger va tan lejos como para señalar que, considerado con referencia al hombre particular, el bien humano (*anthrópinon agathón*) puede ser uno diferente en cada caso (*je ein anderes*) (*Sophistes* § 19, p. 136). Esta tesis recoge y, a la vez, radicaliza en sus connotaciones la conocida posición aristotélica, según la cual el término medio propio de la virtud ética es siempre un término medio "relativo a nosotros" (*pròs hemâs*) (cf. *Ética a Nicómaco* II 6, 1107a1; véase también II 5, 1106a26-b7).

4) Un último aspecto a destacar en la interpretación heideggeriana concierne a la conexión estructural de la *phrónesis* con un modelo específico de la 'existencia propia', fundado en la referencia a la radical finitud del *Dasein*. Como se dijo ya, Heidegger ve en la concepción aristotélica de la vida según la *phrónesis* un modelo alternativo a la concepción tradicional de la vida plena o lograda, asumida expresamente por el propio Aristóteles, la cual busca orientación a partir del ideal de la vida según la *sophía*, entendida como actividad puramente teórico-contemplativa. La reconstrucción crítica de la distinción de los dos modelos de la existencia auténtica adquiere, para Heidegger, una importancia decisiva, desde el punto de vista sistemático, en la medida en que se conecta de modo directo con el intento por superar el estrechamiento de la idea del ser que trae consigo la ontología tradicional de la *Vorhandenheit*. Ante la constatación de su decisiva importancia sistemática, llama la atención que la investigación especializada no siempre haya prestado la debida atención a este aspecto de la recepción heideggeriana de la concepción de Aristóteles, tal como aparece desarrollado en la lección de 1924-1925.[15] Veamos, pues, brevemente cómo trata Heidegger el problema en este contexto.

Como es sabido, Aristóteles elabora el contraste entre la vida según la *phrónesis* y la vida según la *sophía* en los capítulos 6-9 del libro X de *Ética a Nicómaco*. Basada en asunciones bastante poco convincentes, que a menudo poco y nada tienen que ver con los puntos de partida de Aristóteles mismo, buena parte de la investigación especializada, sobre todo, entre los años 70 y 80, ha considerado altamente problemática la posición adoptada por Aristóteles en dichos capítulos, la cual contiene dos elementos fundamentales, a saber: 1) la asunción de que existen dos formas de la vida feliz para el hombre, concretamente, la vida según la *sophía*, como virtud suprema del uso puramente teórico-contemplativo del intelecto, y la vida según la *phrónesis*, como virtud suprema del uso práctico del intelecto; y 2) la expresa concesión de la primacía a la primera de esas dos posibles formas de la vida feliz. La *vita contemplativa* representaría, según esto, una forma más alta de realización de las posibilidades esenciales del hombre que la *vita activa*. Esta concepción no ha logrado despertar las simpatías de muchos intérpretes modernos, que tienden a ver en el ideal de la vida contemplativa un modelo obsoleto de comprensión de la existencia humana. En ocasiones se ha sugerido incluso, contra lo que indica la evidencia textual disponible, la necesidad de dejar, sin más, fuera de consideración la defensa de la vida contempla-

15. En lo que sigue recojo la línea de interpretación esbozada ya en los Estudios 1 y 5. Para algunas observaciones generales acerca del modo en que Heidegger trata el contraste entre la *phrónesis* y la *sophía*, véase también Sadler (1996) p. 150-158.

tiva de X 6-9, a la hora de reconstruir la concepción ética de Aristóteles, por constituir, supuestamente, una posición temprana de corte platonizante, que el propio Aristóteles habría posteriormente abandonado, y que, además, no resultaría conciliable con el modelo teórico presentado a lo largo de *Ética a Nicómaco*, como un todo. Sin embargo, hay razones de fondo, tanto de índole sistemática como textual, para sostener que la posición elaborada en dicho texto forma parte orgánica de la concepción de conjunto expuesta en el resto de la obra. Y una lectura desprejuiciada, que tome en cuenta todos los pasajes relevantes, permite mostrar que la posición expuesta en los conflictivos capítulos finales del libro X no sólo es compatible con dicha concepción de conjunto, sino que viene incluso exigida por algunas de las premisas fundamentales que Aristóteles introduce en ella.[16] En rigor, puede decirse que con la tesis que afirma la existencia de dos posibles formas de felicidad humana y concede el primado a la vida teórico-contemplativa como forma más alta de la vida feliz para el hombre, tal como se expone en X 6-9, Aristóteles no hace sino dar respuesta a la cuestión que él mismo dejó abierta en el tratamiento previo de la noción de felicidad, en el marco del famoso argumento del *érgon* de I 6. Allí, al caracterizar el bien humano como una actividad del alma racional según la virtud que le es propia, Aristóteles señala que si hay más de una virtud tal, entonces la felicidad consistirá más propiamente en la actividad según la mejor y más perfecta de esas virtudes (cf. 1098a 16-18).

En su discusión de la posición aristotélica respecto de las dos formas posibles de la vida feliz, Heidegger da por sentado el hecho de que Aristóteles defiende el primado de la vida de actividad teórico-contemplativa propia de la *sophía*. Y aunque su propia interpretación de la posición de Aristóteles busca abrir un frente polémico contra esa decisión en favor de la vida según la *sophía*, Heidegger no apela al expediente de señalar una supuesta inconsistencia de base en la posición de Aristóteles, ni mucho menos a razones de corte histórico-filológico vinculadas con lo que sería la evolución del pensamiento aristotélico. La interpretación de Heidegger apunta, más bien, en la dirección opuesta: la decisión de Aristóteles en favor del modelo tradicional de la existencia propia, basado en la entronización de la actividad teórico-contemplativa como posibilidad más alta de la existencia humana, documenta de modo directo, piensa Heidegger, la orientación de Aristóteles a partir de una interpretación, tendencialmente deformadora y ocultante, del ser del *Dasein*, la cual deriva, a su vez, de una determinada comprensión del sentido del ser, en general, que posee un carácter netamente nivelador. En tal sentido, la afirmación del primado de la vida según la *sophía* constituye una tesis de carácter metafísico-constructivo, que no puede ser fenomenológicamente acreditada en sus pretensiones. Aristóteles se ve llevado a ella, de un modo más o menos inadvertido, bajo el imperio de la comprensión del ser en términos de "constante presencia", que caracteriza, como tal, a la ontología griega, al menos, desde Parménides y Platón. Sin embargo, y aquí reside el aspecto positivo de la interpretación heideggeriana, esto no impide que allí donde despliega su notable capacidad para ejercer el ver fenomenológico, con prescindencia de toda asunción de carácter metafísico-constructivo, el propio Aristóteles logre detectar los momentos estructurales básicos que permiten identificar en la vida según la *phrónesis* un mo-

16. La defensa más sólida y completa de esta línea de interpretación se encuentra, hasta donde sé, en Kraut (1989).

delo alternativo de la existencia propia, que hace justicia en mucho mayor medida a lo que reclama una genuina ontología del *Dasein*, por oposición a una ontología de las meras cosas.

En la lección de 1924-1925 Heidegger realiza una discusión bastante detallada del texto aristotélico de *Ética a Nicómaco* X 6-9, a la que complementa por medio de una consideración de pasajes relevantes de *Metafísica* I 1-2 (cf. *Sophistes* § 19, p. 135-138; §§ 24-25, p. 165-179). Un primer objetivo central de la interpretación de Heidegger consiste en mostrar que, consideradas desde el punto de vista de su estructura interna, tanto la *phrónesis* como la *sophía* resultan, en principio, candidatos igualmente aptos para proveer el punto de referencia para una determinada concepción de la existencia propia del hombre. En efecto, estructuralmente la *phrónesis* es, al igual que la *sophía*, un modo del 'ser descubridor' que va acompañado de *lógos*. Sin embargo, en lo que concierne a la dirección del tipo de acceso y captación (*Erfassen*) que cada una de ellas facilita, ambas constituyen modos opuestos de realización del *noûs*, a saber: mientras que en la *sophía* el momento noético apunta a la captación de lo máximanente universal, el *noûs* involucrado en la *phrónesis* apunta, inversamente, a lo más extremo (*éschaton*; *das Äußerste*), en el sentido preciso de lo irreductiblemente particular, que corresponde a la situación concreta de acción. La *phrónesis* es, pues, el atisbo de la situación presente y concreta, en su irrepetible ocasionalidad (*das Erblicken des Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage*) (cf. § 23 c), p. 163 s.). Como una peculiar forma de *aísthesis*, la *phrónesis* facilita, por tanto, una captación inmediata e irreductible de lo concreto de cada caso particular, que forma parte de aquello que siempre puede ser de otra manera, mientras que la *sophía* queda referida a lo que está siempre presente en su identidad (*was immer in Selbigkeit gegenwärtig ist*), es decir, a aquello que no puede ser de otra manera, según lo formula habitualmente Aristóteles (cf. p. 164).[17]

Pues bien, si ambas facilitan el acceso a los principios últimos del correspondiente ámbito de referencia, tanto la *sophía* como también la *phrónesis* constituyen, en igualdad de condiciones, las posibilidades más altas de apertura del ente mismo (*Erschließen des Seienden selbst*) (cf. p. 164), y ello ya por la sencilla razón de que ninguna de ellas puede sustituir, sin más, a la otra, en su peculiar función de apertura significativa. Pero mientras que la *sophía* constituye el modo en que el *Dasein* se dispone frente al ser del mundo y al ente intramundano, en lo que tiene de eterno e inmutable, la *phrónesis*, en cambio, facilita al *Dasein* el acceso *a su propio ser*, que no tiene la forma de lo que siempre es de la misma manera (cf. p. 164), y hace posible así, como se vio ya, la transparencia del *Dasein* respecto de sí mismo. En tal sentido, puede decirse que lo mismo que llevó en la concepción tradicional a la tesis de la superioridad de la *sophía* –que no es sino el hecho de facilitar el acceso a los entes inmutables y eternos, concebidos como las formas más altas del ser– es también lo que permitiría mostrar que, librada a sí misma, dicha forma de acceso no puede hacer genuinamente transparente al *Dasein* su propio ser (cf. § 24 a), p. 168). Desde

17. Heidegger juega en el pasaje con el significado etimológico de la expresión compuesta *"Augen-Blick"*, que en su uso habitual significa tanto como "instante": la *phronesis* es el *Blick des Auges*, el vistazo del ojo, es decir, el *Augenblick*, dirigido, como tal, a la situación de acción, en su irreductible concreción y en su singularidad ocasional.

este último punto de vista, habría, pues, razones decisivas para argumentar en favor de un primado de la *phrónesis*, allí donde se trata de la posibilidad de poner al descubierto el ser mismo del *Dasein*. Sobre esta base, Heidegger cree poder concluir que la tesis del primado de la *sophía* no responde, en realidad, a razones vinculadas con su específica estructura interna como un modo del 'ser descubridor' del *Dasein*, sino que debe verse, más bien, como el reflejo de superficie de la tesis ontológica referida al primado de lo eterno e inmutable por sobre lo temporal y contingente. En la tesis del primado de la *sophía*, como forma suprema de la existencia propia del *Dasein*, se patentizaría, según esto, la tendencia característica de la ontología griega a medir el ser del *Dasein* a partir del "ser eterno" del mundo: el ser propio del *Dasein* es concebido así como un "ser por referencia a lo eterno", tal como éste adquiere expresión en la máxima platónico-aristotélica que prescribe "inmortalizarse" (*athanatízein*), en la medida de lo posible (cf. § 24 b), p. 170 s.; § 25 b), p. 177 ss.).

Según el diagnóstico antes comentado, el modelo tradicional de la existencia propia se funda, pues, en la trasposición al ámbito de la ontología del *Dasein* de una idea del ser como "constante presencia", derivada de la ontología tradicional de las cosas, cuyo ser es pensado al modo de la *Vorhandenheit*. Como es sabido, en *SZ* Heidegger busca oponer a dicho modelo tradicional un modelo alternativo, correspondiente a la esencial finitud del *Dasein* y fundado en la referencia al potencial de individualización radical que albergan en sí las estructuras existenciales del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' y el 'llamado de la conciencia'. Puesto que al fundar este modelo alternativo de la propiedad de la existencia recurre a las premisas fundamentales de la analítica existencial, entendida como una ontología fundamental, queda claro desde un comienzo que el verdadero alcance de su crítica a la concepción clásica de cuño platónico-aristotélico no consiste en un simple rechazo del intento de anclar ontológicamente la correspondiente idea de la 'existencia propia': lo que Heidegger echa en cara a la concepción tradicional es, más bien, el haberse orientado, a la hora de establecer dicho anclaje ontológico, en una ontología equivocada y sobresimplificada, es decir, en una ontología de las meras cosas, que no tienen la forma de ser del *Dasein* (cf. § 24 b), p. 168 ss.).

Por cierto, en la elaboración del modelo alternativo de la 'existencia propia' que presenta *SZ*, Heidegger no se ha orientado exclusiva ni primariamente a partir de las fuentes griegas clásicas, las cuales proveen aquí, más bien, el frente polémico de su propia concepción. No son Platón y Aristóteles, sino, más bien, autores situados en la línea de la tradición cristiana y del pensamiento de la existencia, como, por ejemplo, San Agustín y Kierkegaard, los que juegan, en este caso, un papel mediador decisivo. Sin embargo, no es menos cierto que Heidegger encuentra en el propio Aristóteles elementos que señalan en la dirección a la que apunta su propia concepción. Más concretamente, es la propia concepción aristotélica de la vida según la *phrónesis*, como un modo peculiar de sabiduría (*sophía*) referido estructuralmente al ámbito de las cosas humanas, la que, a juicio de Heidegger, alberga virtualidades positivas que pueden ser desplegadas interpretativamente, en dirección de una concepción de la 'propiedad' de la 'existencia' que haga justicia al ser mismo del *Dasein*, que la propia *phrónesis*, en su específica función de apertura, hace originariamente transparente (cf. *Sophistes* § 19, p. 135 ss.). El desafío que debe enfrentar la tarea de una elucidación ontológica referida al *Dasein* consiste aquí, por lo tanto, en preservar en su genuino carácter fenoménico lo que es originariamente abierto ya en el ámbito de ejecución de la 'existencia' misma, evitando desfigurarlo y encubrirlo interpretativamente,

por medio de la trasposición de categorías derivadas de ámbitos fenoménicos heterogéneos.

3. La autocomparacencia ejecutiva del *Dasein* como punto de partida de una ontología de la existencia humana

Si la anterior discusión resulta convincente en su orientación general, habrá quedado entonces relativamente claro que la reconstrucción interpretativa de la concepción aristotélica de la *phrónesis* llevada a cabo por Heidegger no juega un papel meramente secundario, ni en la confrontación misma con el pensamiento de Aristóteles, ni tampoco con vistas a la elaboración del modelo teórico que el propio Heidegger presentaría posteriormente en *SZ*. Tratándose del modo en que él interpreta la concepción aristotélica de la *phrónesis*, se apropia de ella y, a la vez, la transforma por medio de lo que puede denominarse una radicalización ontologizante, hay que llamar la atención, como se vio, sobre dos aspectos diferentes, pero internamente conectados. Por un lado, a partir de la concepción aristotélica Heidegger extrae interpretativamente una serie de elementos básicos que, transformados y radicalizados, pasan luego a formar parte integrante del esbozo de ontología del *Dasein* que él mismo lleva a cabo en su obra fundamental. Por otro lado, y en directa conexión con la orientación estrictamente ontológica de la concepción presentada en dicha obra, también en el caso de la lectura de Aristóteles Heidegger pone el acento, sobre todo, en la función irreductible de manifestación y apertura que cumple la *phrónesis* respecto del propio ser del *Dasein*: la *phrónesis* constituye un peculiar modo del 'ser descubridor' del *Dasein*, cuya especificidad consiste precisamente en la referencia al propio *Dasein*, de modo tal que, en y a través de dicha función de apertura, el *Dasein* obtiene de un modo puramente ejecutivo, y antes de toda teorización respecto de su propio ser, una cierta autotransparencia. En virtud de ella, el *Dasein* comparece ejecutivamente ante sí como lo que propiamente es: una *existencia finita*, vale decir, un ente que en su propio ser mantiene una relación constitutiva de ser con sus posibilidades fácticamente determinadas y con la posibilidad extrema de la propia muerte, un ente que es siempre en el modo peculiar del tener que ser, y al que en su ser le va, en cada caso, su propio ser total.

Esta originaria comparecencia ejecutiva del *Dasein* ante sí constituye el genuino dato fenomenológico a partir del cual debe orientarse, de modo primario y excluyente, toda ulterior elucidación ontológica de la existencia humana, si quiere evitar recaer en el tipo de nivelación producido por la indebida trasposición al *Dasein* de una idea del ser derivada de la ontología de las meras cosas, tal como dicha nivelación aconteció una y otra vez, y de modo cada vez más radicalizado, en la tradición metafísica. Como el filósofo de la *ousía* Aristóteles ha sido uno de los fundadores y referentes principales de dicha tradición metafísica. Sin embargo, Aristóteles ha sido también, y por excelencia, el filósofo de la *prâxis* y de la *phrónesis*. Y en su consideración fenomenológica de las estructuras fundamentales de la vida humana puso, directa o indirectamente, de relieve algunos de los momentos constitutivos fundamentales de la existencia, que desautorizan cualquier nivelación del ser del *Dasein* al estatuto de lo meramente presente-efectivo, al modo de las cosas sustanciales. Paradójicamente, el que pasa por ser el primer y más paradigmático pensador de la sustancia ha sido también, a juicio de Heidegger, el que más sensibilidad fenomenológica

puso de manifiesto, a la hora de no transgredir los límites internos del enfoque sustancialista y de hacer justicia, en el plano de la descripción y la interpretación ontológica, a la irreductible especificidad de aquello que, por su propio modo de ser, no puede ser nunca adecuadamente concebido por medio de las categorías propias de una ontología de cosas.

Se advierte, pues, con suficiente claridad que en la recepción de la concepción aristotélica practicada por Heidegger no es posible separar nítidamente el aspecto que concierne al interés por las estructuras particulares relevadas por Aristóteles en su análisis de la *prâxis* y la *phrónesis*, por un lado, y el aspecto vinculado con la preocupación fundamental por la problemática relativa a la pregunta ontológica por el (sentido del) ser, en general, por el otro. Más bien, ambos aspectos se integran en una perspectiva unitaria, que hace posible un acceso tan peculiar a los textos aristotélicos como el que documentan los pormenorizados, incisivos y, no pocas veces, sorprendentes análisis interpretativos contenidos en la lección de 1924-1925. Por lo demás, a la luz de las importantes correspondencias estructurales que vinculan la concepción aristotélica de la *phrónesis* con el tratamiento heideggeriano del 'comprender' (*Verstehen*), como determinación fundamental de la existencia humana, no puede haber serias dudas del importantísimo papel que ha jugado la recepción de la filosofía práctica de Aristóteles en la motivación de lo que en *SZ* se presenta como un giro esencialmente hermenéutico y pragmático de la fenomenología: los fenómenos vinculados con la apertura comprensiva de la significatividad, tal como ésta se da originariamente ya en el acceso práctico-operativo al mundo y el ente intramundano, adquieren ahora una nueva y decisiva relevancia ontológica, que los lleva a ocupar el centro mismo de la escena, allí donde se trata de preparar, por el camino de una analítica de la 'existencia', la posibilidad de un nuevo abordaje de la pregunta por el (sentido del) ser, en general.

ESTUDIO 9

Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)

1. Introducción

Es un mérito de la investigación de los últimos treinta años haber puesto de manifiesto el papel central que juega el problema del método, cuando se trata de comprender y enjuiciar adecuadamente la concepción filosófica que Heidegger presentó en *SZ*, su obra principal. Como lo muestra ya claramente una mirada superficial a la literatura, las primeras fases de la recepción e, incluso, de la investigación especializada del pensamiento heideggeriano mostraron, más allá de unas pocas excepciones, una muy escasa sensibilidad para la importancia decisiva que posee el componente metódico en la concepción de Heidegger. Por cierto, no se pudo pasar por alto el hecho de que él mismo reconocía expresamente su pertenencia a la fenomenología, a la cual pretendía entender, además, en un sentido nuevo y radicalmente transformado, esto es, como una fenomenología *hermenéutica*. Sin embargo, pasó poco menos inadvertido el hecho de que la cuestión central que Heidegger plantea en la obra, consistente en el intento de una *repetición expresa* (*ausdrückliche Wiederholung*) de la pregunta por el (sentido del) ser, a partir de una analítica del *Dasein*, concebida como ontología fundamental, no resulta comprensible como tal, si no se atiende suficientemente a la peculiar imbricación de contenido y método que caracteriza a la noción de la ontología que pone en juego el planteamiento heideggeriano.

Con demasiada frecuencia –y, seguramente, no sin ceder al hechizo procedente de la reiterada referencia del propio Heidegger a la ontología griega– se ha dado simplemente asentimiento a la famosa "cuestión del ser" (*Seinsfrage*), adoptándola sin reparos e, incluso, intentando continuar su desarrollo, como si se tratara de una pregunta comprensible sin más, que estaría en una ininterrumpida continuidad con la problemática central de la tradición metafísica que remonta a Platón y Aristóteles. De ese modo, se ha pasado por alto o, tal vez, incluso se ha preferido dejar de lado el hecho de que, por razones de principio, la pregunta heideggeriana por el (sentido del) ser justamente no puede identificarse con la cuestión central de la tradición metafísica, y ello ya por la sencilla razón de que en *SZ* la problemática ontológica queda expresamente vinculada, del modo más estrecho posible, con el método fenomenológico. Como es sabido, en el apartado metódico de la introducción a la obra, al que está dedicado el § 7, Heidegger defiende decididamente la tesis según la cual existe una identidad nuclear entre ontología y fenomenología, en la medida en que la ontología *sólo* sería posible como fenomenología (cf. *SZ* § 7 C p. 35). Por cierto, la fenomenolo-

gía no está, como tal, restringida a un determinado campo temático, pues la expresión 'fenomenología' debe ser entendida estrictamente como un concepto *metódico*: 'fenomenología' designa el 'cómo' (*das Wie*) de la mostración de un determinado ámbito fenoménico, y no un determinado contenido descriptivo (*ein bestimmtes sachhaltiges Was*), que tuviera que pasar por ser el único objeto específico de la investigación filosófica (cf. § 7 p. 27). En este sentido, hay que hablar incluso de una legítima pretensión de *universalidad temática* de la fenomenología, rectamente entendida como un concepto metódico. Pero, por otro lado, no menos cierto resulta que precisamente aquel ámbito de contenido que la ontología pretende convertir en "objeto" de una elucidación temática sólo resulta, como tal, temáticamente accesible para la fenomenología, de modo tal que hay que hablar de una *especificidad fenomenológica de la ontología*. Tema y método de la ontología se copertenecen de modo indivorciable (§ 7 C p. 35 s.).

Ahora bien, lo que debe entenderse aquí bajo una "ontología fenomenológica" no resulta, en modo alguno, idéntico con lo que tradicionalmente se concebía como "ontología", en el sentido correspondiente a la tradición metafísica. Como puede reconocerse claramente ya en la concepción husserliana de una ontología formal y, en estrecha conexión con ella, de las así llamadas "ontologías regionales", tal como es presentada en *Ideen* I, en el caso de una ontología genuinamente fenomenológica sólo puede tratarse de cuestiones que tienen que ver con lo que, en un sentido que remonta originariamente a la concepción kantiana de la experiencia, se designa habitualmente como la problemática de la "constitución". A diferencia de lo que se tiende a creer muy a menudo, la concepción que Husserl elabora en *Ideen* I ha sido decisiva en este punto para el programa filosófico de Heidegger.[1] Y a ello se agrega también, en lo que concierne específicamente a la influencia de Husserl, el papel decisivo que jugó, en el origen mismo de la concepción heideggeriana, la apropiación transformadora de la doctrina husserliana de la así llamada "intuición categorial" (*kategoriale Anschauung*).[2] En dicha doctrina avista Heidegger el descubrimiento filosóficamente más importante y rico en consecuencias llevado a cabo por Husserl, y ello precisamente

1. Para este punto, véase la excelente discusión en Thurnher (1993). Para la recepción y transformación heideggeriana de la problemática vinculada con la ontología formal y las ontologías regionales, véase esp. p. 152 ss.

2. A diferencia de la escasa consideración de la influencia de la concepción de *Ideen* I, la investigación más reciente ha llamado reiteradamente la atención sobre el papel desempeñado por la concepción husserliana de la intuición categorial. Esta asimetría se corresponde con la tendencia general del modo en que el propio Heidegger presenta su posición. Retrata su relación temprana con Husserl de modo tal, que da a entender que su decidido aferramiento a la concepción de *LU*, en los tiempos en que se desempeñaba como asistente de Husserl en Friburgo, pretendía ser, al mismo tiempo, expresión de su actitud crítica frente al giro cartesiano-kantiano hacia la conciencia pura de *Ideen* I (cf. *Weg* p. 84 ss.). Sea como fuere, es un hecho innegable que la recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial fue decisiva para la elaboración de la concepción presentada en *SZ*, tal como lo muestra la detallada discusión en *Prolegomena* §§ 6-7. Por otra parte, así lo confirma también el hecho de que en el "Zähringen Seminar" de 1973, casi medio siglo más tarde, el diagnóstico de *Prolegomena* con referencia a la decisiva importancia de esta doctrina se repite, en lo esencial, prácticamente en los mismos términos (cf. *Seminare* p. 372-382). Para la recepción heideggeriana de la doctrina de la intuición categorial, véanse, entre otros, Held (1988), Seebohm (1990) y Øverenget (1998) esp. p. 34-71.

porque habría hecho comprensible, por primera vez, la posibilidad y la legitimidad de una genuina ontología, que, como tal, sólo puede ser una ontología *fenomenológica* (cf. *Prolegomena* § 6-7).[3] Un punto decisivo en este diagnóstico concierne al alcance nuevo y genuinamente ontológico que Heidegger concede a la concepción fenomenológica del "*apriori*" presentada por Husserl. Por medio del concepto de intuición categorial Husserl logra, a diferencia de Kant, pensar lo categorial y, con ello, a la vez, también el ser como *dados* (cf. *Seminare* p. 375). Esto trae consigo una profunda modificación del concepto mismo de lo "*apriori*", que lo libera de toda ilegítima atadura a la subjetividad: en el sentido genuinamente fenomenológico, el "*apriori*" no es, explica Heidegger, un "título del comportamiento" (*kein Titel des Verhaltens*) de la conciencia intencional, que opera constitutivamente, sino, más bien, un "título del ser" (*ein Titel des Seins*), es decir, un "carácter en la secuencia constitutiva del ser del ente" (*Charakter in der Aufbaufolge im Sein des Seienden*), de la "estructura ontológica del ser" mismo (*in der Seinsstruktur des Seins*) (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101 s.).

Lo que tiene lugar a través de la concepción fenomenológica del "*apriori*", tal como es desarrollada en la doctrina de la intuición categorial, no es nada menos, a juicio de Heidegger, que una ontologización radical de la problemática de la constitución, que posibilita una superación definitiva de la alternativa tradicional entre "objetivismo" y "subjetivismo". El punto de partida fenomenológico permite, pues, por vez primera, comprender el "alcance universal" (*universelle Reichweite*) del '*apriori*' y su "indiferencia específica frente a la subjetividad" (*spezifische Indifferenz gegenüber die Subjektivität*) (cf. *Prolegomena* § 7 p. 101). Con ello, también la problemática de la "constitución" experimenta, para Heidegger, una profunda modificación, que, en rigor de verdad, incluso hace obsoleto el modo de hablar habitual de una "constitución de la objetividad" (*Konstitution der Gegenständlichkeit*), en el sentido kantiano. Ya Husserl mismo había reconocido muy tempranamente que, en sentido fenomenológico, "constitución" sólo puede querer decir "hacer representable" (*vorstellig machen*) un objeto, y no "construirlo" (*konstruieren*).[4] Por su parte, Heidegger da otro paso más, y decisivo, en la misma dirección, al reinterpretar la problemática de la constitución, como un todo, en términos de lo que tradicionalmente se denominaría una doctrina de la "verdad trascendental". En tal sentido, en directa conexión con la caracterización del concepto fenomenológico de fenómeno, Heidegger establece expresamente que 'verdad fenomenológica' (*phänomenologische Wahrheit*), en el sentido de la 'aperturidad del ser' (*Erschlossenheit von Sein*), es *veritas trascendentalis* (cf. *SZ* § 7 C p. 38).

Así, Heidegger comprende la idea de una ontología fenomenológica en el sentido de lo que ya Emil Lask, junto a Husserl y Aristóteles el inspirador filosófico más importante de su pensamiento temprano, había designado con la expresión '*aleteiolo-*

3. En este sentido, Heidegger opina que la concepción fenomenológica del "*apriori*" posibilita una definitiva superación del subjetivismo cartesiano-kantiano, que haría viable incluso restablecer nuevamente contacto con la concepción del ser de Parménides y Platón (véase *Prolegomena* § 7 p. 99-103).

4. En una carta a W. E. Hocking del 25 de enero de 1903 escribe Husserl: "La (...) expresión según la cual en un acto 'se constituyen objetos' (*sich Gegenstände konstituieren*) significa siempre la capacidad del acto para hacer representable (*vorstellig*) el objeto, ¡y no 'construir' en el sentido propio!" (citado por Panzer [1987)] p. XVII Anm. 2).

gía' (*Aletheiologie*).[5] Aleteiológicamente entendida, una ontología fenomenológica constituye, en el fondo, un intento por asir temáticamente las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la apertura, esto es, de la comprensibilidad del ser, tal como ésta queda documentada, antes ya de toda reflexión filosófica e, incluso, de todo acceso científico al ante, en la cotidiana comprensión preontológica del ser. Pero, dicha ontología fenomenológica, aleteiológicamente entendida, tiene, en rigor, muy poco que ver con lo que en la tradición metafísica que remonta a Aristóteles se ha entendido normalmente por "ontología". En efecto, en dicha tradición, la ontología no es concebida primariamente como una doctrina de la verdad trascendental, sino, más bien, como una doctrina de los principios y las causas supremos del ente, es decir, como una *arqueología*, un estudio de la *arché*. El contraste entre *aleteiología* y *arqueología* marca, pues, el sitio en el cual la concepción fenomenológica de la ontología elaborada por Heidegger se separa definitivamente de la concepción arqueológica habitual, tal como ésta remonta en su origen a Platón y Aristóteles y fue luego continuada y desarrollada tanto en la filosofía medieval como también en la moderna.[6] Precisamente en este punto reside un importante momento de continuidad con la concepción de Husserl (¡y de Lask!), más allá del hecho de que lo característico en el caso de Heidegger ha de verse en el intento por preservar la perspectiva alcanzada por Husserl en su núcleo genuinamente fenomenológico, liberándola definitivamente, al mismo tiempo, de toda atadura residual a la filosofía de la conciencia de cuño cartesiano-kantiano, la cual no puede ser vista como admisible, a juicio de Heidegger, precisamente por no resultar fenomenológicamente acreditable.

Como emerge de modo suficientemente claro a partir de lo dicho, la vinculación inmediata con la posición de Husserl resulta decisiva para la concepción heideggeriana de una ontología fenomenológica, tal como ésta es presentada en *SZ*. Pero esta vinculación productiva con Husserl contiene no sólo los momentos de continuidad mencionados, sino también, y de modo igualmente originario, importantes aspectos de distanciamiento consciente, que conciernen, sobre todo, a la específica orientación metódica que Husserl imprime a su concepción. Se ha mencionado ya el hecho de que Heidegger rehusó unirse al giro husserliano hacia la conciencia pura, tal como éste se lleva a cabo en *Ideen* I. Con ello, Heidegger rechazó estrictamente también la reinterpretación cartesiano-kantiana de la fenomenología que da expresión, en el plano metateórico, a dicho giro hacia la conciencia. Las razones de ello, a las cuales Heidegger se refiere de modo expreso en diferentes lugares, son, en general, bien conocidas y no pueden ser recapituladas aquí. Baste con señalar que el rechazo de Heidegger a la interpretación metateórica de la fenomenología llevada a cabo por Husserl se debe, ante todo, a que dicha interpretación resultaría de la asunción acrítica de la tesis tradicional según la cual la actitud teórico-constatativa ("contemplativa") constituye la forma primaria y fundamental de acceso al ente y el mundo. A través de este camino, Husserl llega, en opinión de Heidegger, a una posición fenomenológicamente insostenible, que está caracterizada por las siguientes asunciones básicas:

5. Cf. Lask, *LvU* p. 424: "Aletheiologie".

6. Para una discusión más detallada del contraste así esbozado entre ambas concepciones de la ontología, véase Estudio 5.

1. el "sujeto", que opera como fuente de los actos intencionales, es pensado en su esencia como una conciencia pura, cuya actividad posee un carácter puramente teórico-constatativo;
2. el ente que se ofrece a la conciencia en tales actos posee primariamente el carácter de un "objeto", que es aprehendido en su objetividad de modo puramente teórico-constatativo;
3. la forma primaria del acceso al mundo, ya antes de toda reflexión filosófica, reside en la actividad puramente teórico-constatativa, en sus diferentes posibles formas, comenzando por el mero "dirigir la mirada" que tendría lugar en una percepción de carácter puramente "contemplativo";
4. la propia fenomenología debe ser concebida como una peculiar forma, metódicamente mediada, de la actitud teórico-constatativa.

Heidegger no cree poder admitir tal concepción, por cuanto conduce a una recaída de la fenomenología en la posición tradicional que se mantiene aferrada a la distinción "sujeto"-"objeto", como punto de partida primario para la elucidación filosófica. De ese modo, piensa Heidegger, se pasa por alto precisamente aquella dimensión originaria de experiencia que precede a tal distinción, y a la cual la propia concepción de Husserl apunta tendencialmente por medio de la doctrina de la intuición categorial.

Por referencia a este aspecto puede comprenderse el hecho de que en *SZ* Heidegger recibe de modo positivo la concepción husserliana de la fenomenología, pero, al mismo tiempo, la modifica radicalmente, al caracterizar a la fenomenología no ya en términos de las nociones de descripción y reflexión, como un acceso de tipo meramente teórico-constatativo, sino, más bien, como un acceso de carácter esencialmente *hermenéutico*. Por medio de tal caracterización Heidegger se opone de modo directo al giro cartesiano-kantiano llevado a cabo por Husserl.[7] Sin embargo, sería un error suponer que tal reacción crítica frente a la sujeción husserliana a la tesis tradicional del primado de la actitud teórico-constatativa constituye un desarrollo tardío que complementa la recepción positiva de la fenomenología husserliana, de modo más bien exterior, por medio de la inclusión de un componente crítico. Por el contrario, en la crítica heideggeriana a la autocomprensión de la fenomenología como una ciencia teórica hay que ver, más bien, un aspecto que resulta característico y decisivo desde un comienzo para la propia concepción de Heidegger. Como muestran abundantemente las lecciones de Friburgo de 1919-1921, ya en esos tiempos iniciales defendió una concepción de la fenomenología que apunta a una rehabilitación de la vida fáctica, como aquella dimensión en la cual, por primera vez, se hace originariamente experimentable el ente y, con ello, también el sentido y la verdad.

En lo que sigue, discutiré los aspectos más importantes que ofrecen las mencionadas lecciones desde la perspectiva que corresponde a la problemática metodológica. En el centro del interés se sitúa aquí la pregunta por las razones y el alcance de la reinterpretación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger.

7. Para el contraste entre una fenomenología basada en la reflexión y una entendida como hermenéutica en Husserl y Heidegger, véase la detallada discusión en von Herrmann (2000), quien considera también las lecciones tempranas de Heidegger de la primera época de Friburgo. Para este mismo complejo temático, véanse también las buenas explicaciones en Rodríguez (1997) p. 71-100 y Rinofner-Kreidl (2002).

Fundamentales para el tema son la lección del "semestre de emergencia bélica" (*Kriegsnotsemester*) de 1919, titulada "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung Problem" (cf. *KNS*), la lección del semestre de invierno de 1919-1920, titulada "Grundprobleme der Phänomenologie" (cf. *GPPh*), la lección del semestre de verano 1920, cuyo título es "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks" (cf. *PhAA*), y la lección del semestre de invierno de 1920-1921, titulada "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" (cf. *PhR*). Puesto que el material textual es muy abundante y heterogéneo, trataré los textos de modo muy selectivo. El texto de *KNS* merece una consideración más extensa, por cuanto esta lección posee una importancia decisiva, desde el punto de vista metódico, tal como la investigación más reciente ha reconocido cada vez con mayor claridad.[8]

2. Fenomenología como ciencia preteórica de la vida fáctica

Un rasgo compartido de las primeras lecciones de Friburgo reside en el hecho de que todas ellas se ocupan, fundamentalmente, con la problemática que, siguiendo a Nietzsche y a Kierkegaard, caracterizó a la filosofía de la vida de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Piénsese aquí, por ejemplo, en autores como Dilthey, Simmel, Bergson y Scheler. Lo peculiar del modo en que Heidegger intenta abordar ese campo temático común reside, sin embargo, en el hecho de que el hilo conductor que lo guía en dicho intento es, ante todo, de carácter metódico. En efecto, Heidegger se propone hacer accesible la problemática de la vida fáctica de modo puramente *fenomenológico*. Más aún: pretende mostrar que la temática de la vida fáctica, por un lado, y el método fenomenológico, por el otro, han de verse como estructuralmente vinculados, en la medida en que la fenomenología misma queda referida al ámbito de la vida fáctica, como su campo temático primario: según la tesis de Heidegger en esta primera fase de su pensamiento, la fenomenología debe ser concebida como una 'ciencia primordial' o 'protociencia' (*Urwissenschaft*) de la vida fáctica. Su posición puede verse aquí como un intento de mediación entre la filosofía de la vida y la fenomenología, que apunta, al mismo tiempo, a superar el modo habitual en que *ambas* concepciones se comprenden a sí mismas, por medio de una nueva síntesis, metódicamente fundada. En lo que concierne a la filosofía de la vida, Heidegger intenta mostrar que el énfasis en el carácter esencialmente fáctico e individual de la vida no debe llevar, en el plano metateórico, a adoptar una concepción no científica de la filosofía, que se muestre refractaria a todo intento de mediación metódica. Por su parte, en lo que toca a la fenomenología, Heidegger pretende desactivar la autointerpretación desfiguradora que hace de la fenomenología una especie de ciencia *teórica*, cuyo ámbito específico de competencia debería ser buscado en la conciencia pura, tal como ésta se ofrece a la reflexión trascendental. El método fenomenológico, que, entre otras cosas, apunta también a asegurar a la filosofía su propio ámbito de competencia, debe que-

8. El primero en señalar la importancia de esta lección –que, por lo demás, es la primera dictada por Heidegger en Friburgo como *Privatdozent*– ha sido, hasta donde sé, Theodore Kisiel. En su famoso libro sobre la génesis de *SZ* Kisiel proporciona una detallada discusión de los motivos más importantes en la concepción que Heidegger desarrolla en la lección. Véase Kisiel (1993) p. 38-59.

dar liberado, según el diagnóstico de Heidegger, del lastre de prejuicios tradicionales, que abonan una autointerpretación de la filosofía como la forma más alta de la actividad puramente teórico-constatativa, y que llevan a la propia fenomenología a comprenderse a sí misma como una contemplación de carácter descriptivo-reflexivo, que accedería a su "objeto" de modo distanciado y, por así decir, "desde fuera".

En *KNS* esta posición de conjunto adquiere un desarrollo tan detallado como radical. Heidegger parte aquí de un contraste entre filosofía y "concepción del mundo" (*Weltanschauung*), y hace valer la tesis según la cual, por mucho que se aproximen en su contenido temático, en su motivación y en sus fines, ambas son esencialmente diferentes, de modo tal que la filosofía no debe estar jamás al servicio de una determinada concepción del mundo (cf. § 1). La determinación más precisa de la relación existente entre filosofía y concepción del mundo es, como tal, una tarea que compete a la propia filosofía, en su calidad de protociencia (cf. § 1 p. 12). La lección pretende justamente desarrollar tal concepción de la filosofía como protociencia. Tras una exposición de concepto de protociencia llevada a cabo en la primera parte de la lección (cf. §§ 2-12), en la segunda parte (§§ 13-20) Heidegger provee una caracterización de la fenomenología como una protociencia que se distingue por su carácter *preteórico*. Aquí hay que atender, ante todo, a tres aspectos, a saber: a) la caracterización de la estructura de lo que Heidegger denomina terminológicamente la 'vivencia del mundo circundante' (*Umwelterlebnis*); b) la crítica a la tesis tradicional del primado de lo teórico; y c) la caracterización de la protociencia como preteórica.

a) El análisis de la 'vivencia del mundo circundante'

Por medio del análisis de la 'vivencia del mundo circundante' Heidegger apunta a superar las concepciones habituales de la experiencia inmediata que toman como punto de partida lo que sería una captación perceptiva supuestamente pura de meros "objetos cósicos". El ver intramundano no acontece nunca en la forma de un mero dirigir la mirada a "cosas" desprovistas de significado, mucho menos, a lo que serían meros "*sens data*". En todo ver intramundano el "objeto" es dado siempre ya de tal modo, que aparece como portador de una cierta significación y queda inserto en un determinado plexo de remisiones significativas. Como explica Heidegger, no se ve simplemente una "cosa" o un "objeto", sino, más bien, por ejemplo, el estrado desde el que lee el profesor en una sala de clases (cf. § 14 p. 71 s.). El objeto nunca es dado como un mero "algo" privado de significado, y ello ya por la sencilla razón de que incluso la experiencia de un mero "algo" constituye una modalidad deficiente de la experiencia de *sentido*: un mero "algo", como sería el caso, por ejemplo, de un estrado de lectura para un habitante de una cultura indígena primitiva, resulta experimentado siempre ya *como algo*, en este caso, *como algo con lo cual no se sabe qué hacer ni para qué sirve*. En el ámbito de la experiencia del mundo circundante, lo primario es, pues, lo significativo, tal como se muestra de modo inmediato, es decir, sin ningún "rodeo del pensamiento" (*gedanklicher Umweg*) a través de lo que sería una mera "aprehensión de cosas" (*Sacherfassen*) (cf. p. 73). En el contexto de la vida dentro de un mundo circundante, todo significa algo todo el tiempo: todo es 'mundano' (*welthaft*), en el sentido de que queda inserto como tal en el plexo de significatividad del 'mundo'. Por lo mismo, la estructura de la 'vivencia del mundo circundante' puede caracterizarse como la de un '*mundear*' o '*acaecer mundo*' (*es weltet*) (cf. p. 73), el cual

no se deja interpretar ni como el "darse de un valor" (*es wertet*), ni como la mera "captación de cosas", privadas de significación.[9]

Heidegger intenta proporcionar una caracterización más precisa de la estructura de la 'vivencia del mundo circundante' por medio del recurso al contraste entre lo que denomina 'proceso' (*Vorgang*) y 'acontecimiento (apropiador)' (*Ereignis*) (cf. § 15).[10] En la mera constatación de algo como objeto queda suprimido el carácter mundano de la 'vivencia del mundo circundante', de modo tal que, al mismo tiempo, tiene lugar también una relegación del 'yo' que hace, como tal, dicha experiencia (cf. p. 73). En tal sentido, explica Heidegger: el 'ser objeto', como tal, no me "toca" o "afecta" (*berührt*) (cf. p. 73). El 'yo' que opera como sujeto del comportamiento meramente constatativo no soy *yo mismo*. Como 'vivencia' (*Erlebnis*) el mero constatar tiene un carácter esencialmente rudimentario, que ha de verse, más que como una genuina 'experiencia vital' (*Er-leben*), como una suerte de 'vivencia depotenciada' (*Ent-leben*) (cf. p. 73 s.). Lo que se conoce de este modo, que no es sino lo que tiene el carácter de objeto, queda, como tal, "desplazado a la lejanía" (*ent-fernt*), es decir, desgajado del ámbito de la genuina vivencia (cf. p. 74). Lo así objetivado queda reducido al estatuto de mero 'pro-ceso' (*Vor-gang*), en el sentido de aquello que "pasa de largo" (*vorbeigeht*) frente al sujeto cognoscente. En tanto mero objeto de conocimiento, el 'pro-ceso' conserva una referencia tan sólo espectral al 'yo', que queda reducida a un mínimo de 'vivencia' (*abgeblaßte, auf ein Minimum von Erleben reduzierte Ichbezogenheit*) (cf. p. 74). Heidegger compara aquí el modo en que se muestra el sol para una actividad puramente constatativa con el tipo de modo de acceso inmediato a él que queda documentado en el famoso canto coral de la *Antígona* de Sófocles, donde la salida del sol expresa propiamente el sentimiento de alivio y el regreso de la calma en Tebas, tras el exitoso rechazo del ataque enemigo que había tenido lugar el día anterior (cf. *Antígona* vv. 100-109). El contraste así esbozado apunta, pues, a la modalidad propia de cada uno de esas modalidades de 'vivencia' (cf. *KNS* § 15 p. 75). La forma primaria de la 'vivencia del mundo circundante' no reside en el mero 'pro-ceso', sino en lo que Heidegger denomina el 'acontecimiento (apropiador)' (*Er-eignis*): aquí la 'vivencia' (*Er-lebnis*), explica Heidegger, no me pasa simplemente de largo, sino que yo "me la apropio" (*ereigne es mir*), y ello de modo tal, que ella "acontece" (*ereignet sich*) según su esencia (cf. p. 75). En este sentido particular, la noción de 'acontecimiento (apropiador)' no remite ni a la realidad psíquica ni a la realidad física. Y tampoco quiere decir que me apropio de algo "desde fuera", pues en este ámbito no puede establecerse ninguna oposición entre algo "interior" (psíquico) y algo "exterior" (físico). El carácter de 'acontecimiento (apropiador)' propio de la 'vivencia del mundo circundante' consiste, propia-

9. También el análisis del fenómeno del mundo en los §§ 14-18 de *SZ* parte de la asunción metódica básica según la cual el ente intramundano no puede ser determinado en su ser fenomenológicamente ni como mera *cosa* ni tampoco como una *cosa* dotada de valor. Si se parte de un contraste ontológicamente no transparente entre "cosa" y "valor" o "cosa dotada de valor", entonces ya no resulta posible superar la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo, que ha resultado decisiva tradicionalmente en la elucidación del fenómeno del mundo. Para el análisis del mundo en *SZ*, sobre todo, en atención a los aspectos metódicos de la concepción heideggeriana, véase Estudio 3.

10. Para este punto, véase también von Herrmann (2000) p. 44-52.

mente hablando, en la integración inmediata y sin fisuras en la propia vida misma de todo lo que acontece y resulta experimentado de ese modo (cf. p. 75).

b) La crítica a la tesis tradicional del primado de lo teórico

Con el contraste entre 'proceso' y 'acontecimiento (apropiador)' se conecta también, de modo inmediato, la crítica de Heidegger a la tesis tradicional del primado de lo teórico, tal como ella es desarrollada en los §§ 16-17 de *KNS*. En el § 16 parte de una consideración crítica del modo en el que se presenta tradicionalmente el así llamado "problema de la realidad del mundo exterior", y ello, sobre todo, con vistas a la polémica de entonces entre el idealismo objetivo y el realismo crítico. Ya aquí presenta Heidegger la estrategia deconstructiva que posteriormente retoma de modo expreso en *SZ*: en el caso del mencionado "problema" no se trata de encontrar una solución más o menos ingeniosa, sino, más bien, de poner al descubierto las falsas presuposiciones en las que se basa implícitamente el propio planteo de la cuestión. El "problema de la realidad del mundo exterior" no es, para Heidegger, un genuino problema, sino, más bien, sólo un seudoproblema, que surge de una tesis constructiva, no acreditable fenomenológicamente, referida a la relación que vincula a la "conciencia" y el "mundo". Y tal tesis constructiva, asumida de modo acrítico, no es otra que la del *primado de lo teórico*, la cual procede, como tal, de una unilateral orientación metódica a partir del fenómeno del conocer (*Erkennen*) (cf. p. 84). En un segundo paso, en el § 17, Heidegger procede entonces a poner en cuestión la mencionada tesis, interpretando la "experiencia de cosas" (*Dingerfahrung*), en el sentido de la objetivación, como un fenómeno de 'vivencia depontenciada' (*Ent-lebnis*). Heidegger enfatiza aquí el carácter mediado y derivativo de la experiencia de meras "cosas desprovistas de significación". También la interpretación puramente geométrico-matemática del espacio y el tiempo, que se basa en ella, remite, en su origen, a la mediación de determinados procedimientos de reducción y abstracción, de modo que no puede ser considerada como inmediata y originaria (cf. p. 85 s.). A partir de los fenómenos residuales obtenidos por medio de tales procedimientos reductivos y abstractivos ya no pueden reobtenerse los fenómenos plenos propios de la 'vivencia del mundo circundante', los cuales están caracterizados, como tales, por su significatividad. Una explicación por vía de "despedazamiento" (*Zerstückelung*), que, en definitiva, no es sino "destrucción" (*Zerstörung*), no está en condiciones de proveer el adecuado acceso metódico a la dimensión originaria de la experiencia de sentido (cf. p. 86).

Aquí se anuncia ya con claridad la orientación holística y contextualista que caracteriza, en el plano metódico, también a la concepción de la significatividad y del mundo presentada en *SZ*, y ello en un craso contraste con la orientación metódica básica que corresponde a toda "ontología de estratos". Pero esta última es justamente la orientación que asumen tanto el idealismo objetivo como también el realismo crítico, en la medida en que ambos buscan el punto de partida en el acceso puramente teórico-constatativo al mundo. En oposición a lo que establecía diagnóstico de Husserl en su famoso ensayo sobre la filosofía como ciencia estricta, el problema fundamental no reside aquí, para Heidegger, simplemente en el así llamado "natu-

11. Véase la confrontación crítica de Husserl con el naturalismo en *Philosophie* p. 294-322.

ralismo",[11] sino al mismo tiempo, y sobre todo, en lo que Heidegger denomina la "dominación general de lo teórico" (*Generalherrschaft des Theoretischen*), es decir, en el "primado de lo teórico" (*Primat des Theoretischen*), como punto de partida metódico (cf. p. 87).[12] El "profundo encallamiento en lo teórico" (*tief eingefressene Verrantheit ins Theoretische*) conduce a que el "ámbito de dominio" de la 'vivencia del mundo circundante' (*Herrschaftsbereich des umwetlichen Erlebens*) sea completamente desconocido en su originariedad, a pesar del hecho de que, a diferencia de la actitud meramente teórica, la 'vivencia del mundo circundante' no tiene un carácter sólo episódico ni extraordinario: no constituye un acontecimiento azaroso, sino que reside en la esencia de la vida, en y por sí misma (cf. p. 88).[13] Sin embargo, en su carácter inmediato y originario, la 'vivencia el mundo circundante' no puede ser aprehendida como "dada" (*gegeben*), ya que toda "donación" (*Gegebenheit*), explica Heidegger en alusión crítica a la posición de Husserl, presupone ya, como tal, mediación teórica y trae así consigo el "primer toque objetivante de lo que tiene carácter mundano" (*die erste vergegenständliche Antastung des Umweltlichen*), esto es, el "primer mero poner ahí delante del yo, *todavía* histórico" (*das erste, bloße Hinstellen vor das* noch *historische Ich*) (cf. p. 89).[14] La pregunta, supuestamente crítica, por el "carácter cósico" (*Dinghaftigkeit*) de lo real implica ya, como tal, una irrevocable reinterpretación de lo que se experimenta de modo inmediato en el ámbito de la 'vivencia del mundo circundante'. La caracterización "realidad" (*Realität*) no corresponde al nivel de experiencia en el cual se abre el mundo circundante, sino que posee un alcance teórico específico. En tal sentido, Heidegger explica que, a través

12. La temprana toma de posición por parte de Heidegger según la cual, desde el punto de vista metódico, el problema fundamental de la filosofía de la época no debía buscarse simplemente en el naturalismo, sino, más bien, en la adhesión acrítica a la tesis tradicional del primado de lo teórico, provee el punto de partida también para la posterior crítica, desarrollada ampliamente en las lecciones de la época de Marburgo, a la doctrina intensionalista de la significación y el juicio, tal como ésta había sido elaborada tanto en el neokantismo (especialmente, por Lotze, Windelband y Rickert), como también en la propia fenomenología (Husserl): el intento de superar el psicologismo conduce aquí finalmente, por el camino de una separación de lo real y lo ideal privada de transparencia ontológica, a una forma incluso más radical y grosera de naturalismo, esto es, a una suerte de "hipernaturalismo", de carácter platonizante. Para una reconstrucción más detallada de la crítica de Heidegger a la doctrina intensionalista del juicio elaborada por los neokantianos y Husserl, véase Estudio 7.

13. Heidegger remite aquí a Emil Lask: el filósofo prematuramente caído en combate fue "el único al que inquietó el problema [aquí discutido]". Sin embargo, Lask no logró llegar realmente a un nuevo modo de abordar la cuestión, por la sencilla razón de que intentó resolver el problema de lo teórico y su posible rendimiento de un modo que, a su vez, era también teórico (cf. *KNS* § 17 p. 88).

14. La expresión "un primer toque objetivante" (*eine erste vergegenständliche Antastung*) constituye una clara alusión a Lask, que caracteriza a la subjetividad como el factor que "toca" o "afecta" la dimensión originaria y "no artificial" del significado (*Antasterin der Ungekünsteltheit*) y, con ello, "induce" u "ocasiona" la artificialidad (*Anstifterin der Gekünsteltheit*), en la medida en que, a través de su actividad teoretizante-judicativa, descompone la verdad todavía indivisa propia de la experiencia antepredicativa, para luego reproducirla bajo la figura de la estructura dairético-sintética del juicio, con su carácter esencialmente oposicional. Véase Lask, *LvU* p. 415; véase también 293 ss. Para una discusión de la concepción de Lask aquí aludida, veáse Vigo (2004).

de dicha reinterpretación, tiene lugar una modificación triplemente reductiva, a saber: 1) lo dotado de significación experimenta una "depotenciación significativa" (*ist ent-deutet*) que lo reduce al nivel residual del 'ser real' (*Real-sein*); 2) la 'vivencia del mundo circundante' queda "depotenciada en su carácter de vivencia" (*ist entlebt*), en la medida en que queda reducido al nivel residual del mero "conocer algo real como tal" (*ein Reales als solches erkennen*); y 3) el 'yo' histórico queda "deshistorizado", en la medida en que queda reducido al nivel residual de "yo-idad" (*Ichheit*) que provee el correlato específico de la "cosidad" (*Dingheit*) (cf. p. 89). El resultado de tal modificación reductiva es, pues, una forma residual de experiencia, que ya no posee la vivacidad originaria propia de la 'vivencia del mundo circundante'. Hay que contar, por ende, con diferentes niveles de vivacidad de la vivencia, que están en correspondencia con las diferentes formas de la 'experiencia vital' y con las formas correlativas del 'acaecer mundo' (*Welten*) (cf. p. 90). Entre ellos, la esfera de lo que tiene el carácter de "cosa" constituye, propiamente, el nivel más bajo de aquello que se designa como la "objetividad de la naturaleza". Es justamente a partir de este nivel inferior como se obtienen normalmente las categorías ontológicas, de modo tal que la articulación habitual de las categorías viene determinada por la "ley motivacional" (*Motivationsgesetzlichkeit*) propia de la "cosidad" (*Dinghaftigkeit*) (cf. p. 90). Ahora bien, cuando lo teórico se absolutiza, ya no resulta posible comprender su origen a partir de la vida misma: se desconoce el hecho de que el proceso de creciente teoretización y objetivación es, como tal, un proceso de 'depotenciación vital' (*Entlebung*) (cf. p. 91). El momento decisivo en dicho proceso viene dado por el tránsito que lleva de la 'vivencia del mundo circundante' a la primera objetivación.

De este modo, desde la perspectiva propia de la 'vivencia del mundo circundante', la pregunta por la realidad del mundo exterior constituye, en rigor, un contrasentido, ya que lo que debe considerarse como primario y originario es la propia 'vivencia del mundo circundante', y no la "realidad": "todo lo que es real (*real*), puede acaecer mundanamente (*welten*); <pero> no todo lo que acaece mundanamente (*weltet*) necesita ser real" (p. 91). La así llamada "realidad" se ofrece en una experiencia derivativa, que se funda en una múltiple "transformación y depotenciación significativa" (*mehrfach umgeformte und ent-deutete Ableitung*), mientras que lo que tiene la forma de la 'vivencia del mundo circundante' (*das Umweltliche*) posee en sí mismo su propia y genuina modalidad de "autoacreditación" (*Selbstausweisung*) (cf. p. 91). La "solución" del (pseudo)problema de la "realidad del mundo exterior" consiste en reconocer que dicho "problema" constituye, como tal, un *contrasentido categorial*. El genuino problema filosófico no concierne, pues, a la "realidad del mundo exterior", sino, más bien, a la *motivación del sentido de realidad* (*Motivation des Sinnes von Realität*), como *momento teórico de sentido* (*als theoretischem Sinnmoment*), a partir de la vida, que toma inmediatemente la forma de la 'vivencia del mundo circundante' (cf. p. 92). El intento de aferrarse al "problema de la realidad", tal como fue planteado tradicionalmente, argumentando, como lo haría el realista, que la vivencia del mundo circundante ya "*pre*supone" (voraus*setzt*) la realidad, se funda en una asunción básica no acreditada, de carácter dogmático. En efecto, todo "pre-" trae consigo un cierta secuencia o un cierto ordenamiento, que reclama, como tal, una justificación. En cambio, la 'vivencia del mundo circundante' no trae consigo ninguna "(su)posición teórica" (*theoretische Setzung*), sino que el 'acaecer' de 'lo que acaece mundanamente' (*Das "es weltet"*) es experimentado como tal en el modo del 'acaecer mundano' (*"als weltend"*) (cf. p. 93 s.). La teoría del conocimiento sólo conoce "(su)posiciones" (*Set-*

zungen) y "pre-suposiciones" (*Voraus-setzungen*). En cambio, la 'vivencia del mundo circundante' no lleva a cabo ninguna "pre-suposición", sino que, más bien, se sitúa, como tal, más allá de la alternativa entre "quedar condicionado por presuposiciones" (*Voraussetzungsbedingtheit*) y "estar libre de presuposiciones" (*Voraussetzungslosigkeit*) (cf. p. 94).

c) La caracterización de la protociencia como preteórica

Este último aspecto se desarrolla en los §§ 18-20 de *KNS*, con los cuales se cierra el texto de la lección. De decisiva importancia resulta la introducción del concepto de 'intuición hermenéutica' (*hermeneutische Intuition*) en el § 20. En dicho concepto adquiere expresión la nueva concepción de la fenomenología por medio de la cual Heidegger pretende superar la autocomprensión habitual (husserliana) de la fenomenología como una ciencia teórica de carácter reflexivo. En el § 18 Heidegger parte de una exposición del problema de la así llamada "circularidad" que afecta a toda teoría del conocimiento, en la medida en que pretende fundar la teoría por medio de la teoría (cf. p. 95 s.). Si la fenomenología, como protociencia, tuviera carácter teórico, entonces ya no podría escapar a dicha circularidad. La protociencia debe poseer, por tanto, un carácter pre-, supra- o, en cualquier caso, no teórico (cf. p. 96). El método de una tal ciencia, es decir, el 'como' (*das "Wie"*) de su acceso a la 'vivencia del mundo circundante', debe, pues, apuntar primariamente a evitar de antemano toda posible recaída en una teorización objetivante. En el caso de la protociencia no se trata, para Heidegger, de considerar la 'vivencia del mundo circundante' llevada a cabo, por así decir, "desde fuera", sino, más bien, de ejecutarla con plena vivacidad, dirigiendo, a la vez, la mirada "hacia ella" (*auf es hin*) y "dentro de ella" (*in es hinein*) (cf. p. 98). De este modo, Heidegger pretende sugerir que en un tal "ver", que se dirige a la 'vivencia del mundo circundante' y la ve "desde dentro", no va involucrado ningún componente reflexivo-objetivante: la 'vivencia del mundo circundante' no es considerada aquí como "objeto" de un acto teórico-reflexivo de nivel superior.

En este contexto, Heidegger desarrolla una detallada crítica a la concepción de Natorp, con su caracterización del método psicológico como un acceso de tipo descriptivo-reflexivo. El argumento fundamental en dicha crítica reside en el ya mencionado rechazo de toda forma de "explicación por despedazamiento": lo que queda desarticulado en una primera tematización objetivante ya no puede ser posteriormente recobrado por medio de una reflexión de carácter sintético (cf. § 19 p. 99-109). Contra concepciones de este tipo Heidegger hace valer el "principio de todos los principios" husserliano, según el cual la fuente originaria y última de justificación de todo acceso fenomenológico reside en la 'intuición'. En la formulación de Husserl el principio fundamental de la fenomenología reza: "todo lo que se ofrece originariamente en la 'intuición' (...) debe ser tomado simplemente (...) tal como se da" (cf. *Ideen* I § 24 p. 43 = *Hua* III/1 p. 51; citado por Heidegger, *KNS* § 20 p. 109). Lo decisivo en dicho principio reside, para Heidegger, en el hecho de que la 'intuición', que no es como tal teoría alguna, aparece, al mismo tiempo, como aquello que no se deja extraviar por ninguna teoría (cf. p. 109, con remisión a *Ideen* I § 24 p. 44 = *Hua* III/1 p. 51). Aunque el propio Husserl no señala expresamente este aspecto, el sentido último del principio residiría propiamente, para Heidegger, en la mantención de la "actitud originaria (*Urhal-*

tung) de la vivencia y la vida como tales", esto es, en la "absoluta *simpatía vital* (*Lebenssympathie*), que resulta idéntica con la vivencia misma" (cf. p. 110).[15]

El proceso de teorización es, como se dijo, un proceso de creciente 'depotenciación vital' (*Ent-lebung*), cuya cima más alta viene dada por la caracterización completamente vacía del mero "algo" (*Etwas*), que contiene lo objetivo, en general, de un modo ya puramente formal (*formaliter*) (cf. p. 112). Este "algo" meramente formal ya no tiene contenido alguno, y no trae consigo una referencia a ningún contenido mundano, por muy radical que fuera el proceso de teorización a través del cual se lo obtiene: se trata de lo que "carece absolutamente de mundo" y es "completamente extraño al mundo" (*das absolute Weltlose, Welt-fremde*) (cf. p. 112). Entre este último "algo", completamente privado de contenido, por un lado, y la 'vivencia del mundo circundante' en su plenitud, por el otro, hay toda una serie de niveles de 'depotenciación vital' (*Ent-lebungsstufen*), cada uno de los cuales alberga sus propias posibilidades de formalización: cada nivel contiene, pues, la posibilidad del ser mentado de modo teórico como mero "algo", pero ello de modo tal, que el correspondiente nivel provee, en cada caso, la base sólo para determinados tipos de toma de posición teoretizante, y no para cualquiera (cf. p. 114). Por caso, no cualquier nivel alberga la posible motivación para el juicio 'X es marrón' o 'X es color', sino que la posibilidad de tales teorizaciones quedan restringida a una determinada esfera de realidad: los diferentes pasos en el proceso de 'depotenciación vital' se revelan, en cada caso, como poseedores de una vinculación específica respecto de un determinado nivel de vivencia. En cambio, la teorización formal resulta, como tal, libre, es decir, no queda vinculada a un determinado nivel, lo que, a su vez, posee una triple consecuencia, a saber: 1) la motivación de la teorización meramente formal es *cualitativamente* diferente; 2) no forma parte, como tal, de la secuencia de pasos correspondiente a los niveles específicos de 'depotenciación vital', y 3) la teorización formal no debe ser confundida con aquella otra teorización que constituye la cima, el punto más alto, dentro del proceso de 'depotenciación vital' (cf. p. 114).

Esta distinción entre una "teorización objetivante" que posee un carácter vitalmente depotenciador, por un lado, y una "teorización meramente formalizante", por el otro, posee, a juicio de Heidegger, una importancia decisiva, pues apunta a hacer comprensible la posibilidad de una "aprehensión no objetivante" de la 'vivencia del mundo circundante', en sus estructuras categoriales. Atendiendo a tal distinción, se hace necesario diferenciar también diversas formas del "algo", y ello tanto en el plano del acceso preteórico al mundo como también en el plano del acceso teórico. Aunque en este punto el texto de *KNS* resulta bastante escueto y oscuro, en la interpretación hay que asumir, como ha mostrado convincentemente Kisiel,[16] que Heidegger tiene

15. Para dar cuenta del peculiar modo en que Heidegger piensa la relación de la filosofía con la vida fáctica, en su misma ejecución, Gethmann (1987) p. 41 ss. ha descripto la posición de Heidegger en términos de lo que denomina una "teoría ejecutiva del significado" (*Vollzugstheorie der Bedeutung*). En este mismo sentido, véase también Rodríguez (1997) p. 173 s., que, siguiendo a Gethmann, enfatiza la identidad de vida e interpretación, comportamiento e interpretación categorial, que caracteriza a la concepción de Heidegger.

16. Véase Kisiel (1997) p. 26. El esquema elaborado por este autor para reflejar la concepción del "algo" en *KNS* se basa, además del texto de la lección, en las anotaciones tomadas por F. J. Brecht, G. Walter y O. Becker.

en vista un esquema que comprende, en total, cuatro formas diferentes del "algo", que se distinguen, en cada caso, por su carácter preteórico o teórico y, en el caso del "algo" teórico, por el hecho de que su carácter de "objeto" puede ser ya de corte "lógico-formal" (*gegenständlich, formal-logisch*), ya de corte "objetual-material" (*objektartig*). El esquema resultante puede resumirse del siguiente modo:

I. "algo" preteórico
(das vortheoretische Etwas)

a. "algo" premundano, "proto-algo"
(das vorweltliche Etwas, Uretwas)

b. "algo" mundano
(das welthafte Etwas)

II. "algo" teórico
(das theoretische Etwas)

a. "algo" objetivo, lógico-formal
(formallogisches, gegenständliches Etwas)

b. "algo" objetual-material
(objektartiges Etwas)

Aquí, I.b corresponde al "algo", tal como éste constituye un momento básico de determinadas esferas de vivencia en la 'vivencia del mundo circundante', mientras que II.b es el "algo" que funciona como correlato del acceso teórico-constatativo, en sus diferentes posibles formas. El tránsito desde I.b hasta II.b constituye, pues, un proceso de 'depotenciación vital' (*Ent-lebung*) por vía de objetivación, dentro del cual cada paso de creciente objetivación queda, como ya se dijo, necesariamente vinculado a un determinado nivel de vivencia. En sus diversos pasos, este proceso trae consigo, por cierto, un creciente distanciamiento respecto de la 'vivencia del mundo circundante' y, con ello, también respecto del genuino mundo que se ofrece en tal vivencia. Pero ello no impide que obtenga su propia motivación justamente a partir de ese mismo mundo.[17] En cambio, el tránsito desde I.a hasta II.a no tiene lugar por vía de objetivación, sino, más bien, por vía de formalización. I.a es el "algo" premundano, también designado por Heidegger como el "proto-algo", y constituye, como tal, un momento estructural o categorial básico de la vida, en general. Por vía de formalización, puede ser objetivado en sus diversas posibles modalidades. Pero tal "objetivación formal" (*formale Vergegenständlichung*) es libre, en el sentido de que no queda vinculada a un determinado nivel de vivencia, y ello ya por la sencilla razón de que todo nivel de la vivencia del mundo circundante puede ser considerado, como tal, de modo puramente formal (*formaliter*) (cf. p. 114). En tal sentido, explica Heidegger, todo lo "mundano" (*das Welthafte*) –como es el caso, por ejemplo, de lo que "pertenece

17. Como es sabido, en el análisis del mundo de *SZ* el tránsito del trato práctico-operativo con lo 'a la mano' al mero 'dirigir la mirada' a lo 'ante los ojos', de carácter tendencialmente teórico-constatativo, se concibe él mismo como motivado a partir del propio trato práctico-operativo: la motivación para tal transición, dentro del contexto del propio mundo circundante, debe buscarse allí donde el trato práctico-operativo ya no puede tener lugar de modo no impedido, de modo tal que lo 'a la mano' emerge de su habitual 'no llamatividad'. Véase *SZ* § 16.

al mundo circundante" (*das Umweltliche*), lo que se muestra como "dotado de valor" (*das Wertgenommene*) y lo que "posee validez" (*das Gültige*)– es un "algo" y puede ser considerado de modo puramente formal: en su sentido puramente formal, el "algo" no significa otra cosa que aquello que, en general, resulta accesible en una vivencia (*Erlebbares überhaupt*) (cf. p. 115).

Que Heidegger se refiera aquí a un "algo" *premundano* se comprende, cuando se tiene en cuenta que se trata, en este caso, de una estructura objetiva de *carácter formal*, que subyace a cada una de las diferentes modalidades del "algo" mundano, y que, como tal, es avistada y experimentada con cada una de ellas, aunque de modo tan sólo concomitante y atemático. Dicha estructura formal puede ser objetivada a través de una intención expresamente tematizante. Pero, a diferencia de toda forma de "objetivación de contenidos", esta objetivación puramente formal, que apunta, como tal, a la estructura formal-objetiva del "algo" que subyace a cada nivel de vivencia, no viene motivada por la correspondiente 'vivencia del mundo circundante', en su plena concreción, sino, más bien, por la propia estructura formal del "algo" que le subyace, es decir, por el "proto-algo", como tal. Esto explica, a su vez, el hecho de que la "objetivación formal" *no* quede vinculada ella misma a un determinado nivel de vivencia. En efecto, no depende de las determinaciones de contenido correspondientes a una determinada modalidad de experiencia, sino que queda referida, más bien, a aquel carácter puramente formal-estructural que distingue a una determinada experiencia, justamente *como experiencia*. Con ello se vincula también el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre con la objetivación teoretizante, la "objetivación por vía de formalización" no trae consigo una correspondiente 'depotenciación vital'. Formalmente considerado, el "algo", como aquello que, en general, puede hacerse accesible en una vivencia, no es el mero residuo de un proceso radical de teorización y 'depotenciación vital', sino que constituye, más bien, un momento esencial de la vida, en y por sí misma, que se encuentra estrechamente vinculado con el *carácter de acontecimiento* (*Ereignischarakter*) propio de las vivencias mismas (cf. p. 116). [18]

18. A partir de esto resulta comprensible el hecho de que la caracterización del "algo" formal-logico como "absolutamente privado de mundo" o "extraño al mundo", ofrecida por Heidegger, no entra en contradicción con la afirmación según la cual la formalización no constituye, como tal, un paso dentro del proceso de 'depotenciación vital', en la medida en que no queda vinculada a un determinado nivel de vivencia. Ahora bien, justamente tal falta de vinculación a un determinado nivel trae consigo, al mismo tiempo, la posibilidad de formalizar también aquellos niveles del proceso de 'depotenciación vital' en los cuales más avanzada está la 'depotenciación vital' a través de "objetivación teoretizante". Bajo el predominio de la tesis tradicional del "primado de lo teórico", la ontología formal se ha orientado una y otra vez –*i. e.* ¡también en el caso de Husserl!– precisamente a partir de aquellos objetos meramente residuales que, desde el punto de vista estructural, operan como correlato de las diferentes formas de la actitud teórica. Según el diagnóstico de Heidegger, tal como se formula también en la lección del semestre de invierno de 1920-1921 (véase abajo p. 251 ss.), esto condujo a un drástico estrechamiento de la problemática ontológica, ya que se obtuvo, una y otra vez, las categorías a partir del ámbito de aquello que resulta teóricamente accesible como "objeto" de carácter "cósico". Tal estrechamiento no procede, pues, simplemente del intento de formalización, sino, más bien, del hecho de que se adopta en él, de modo expreso o inexpreso, la tesis del "primado de lo teórico". La formalización aquí aludida no es, pues, ella misma responsable del estrechamiento tradicional de la problemática ontológica. Sin embargo, hay que subrayar, al mismo tiempo, que la formalización tampoco puede conducir a la

En este sentido, la motivación de lo que tiene el carácter de objetividad formal resulta completamente de la motivación de aquello que tiene carácter objetual-material, puesto que la primera remite a un nivel básico de la vida, en y por sí misma (cf. p. 116). Lo decisivo y esencial en estas funciones significativas de carácter premundano y mundano reside en el hecho de que dan expresión a determinados 'caracteres de acontecimiento' (*Ereignischaraktere*), sin que éstos queden por ello desligados de los nexos constitutivos de la propia vida. Explica Heidegger: "ellas van (en la 'vivencia' y en lo que se hace accesible en la 'vivencia' [*erlebend und Erlebtes erlebend*]) junto con la 'vivencia' (*mit dem Erleben*), viven en la vida misma, y yendo con ella (*mitgehend*) son, a la vez, provinientes (*herkommend*) y portadoras en sí de su proveniencia (*die Herkunft in sich tragend*)" (cf. p. 117).[19] Con esta caracterización se conecta de modo inmediato el concepto fundamental de la concepción que Heidegger desarrolla en *KNS*: el de 'intuición hermenéutica' (*hermeneutische Intuition*).[20] La 'intuición hermenéutica', esto es, 'comprensora' (*verstehend*) no es otra cosa que "la 'vivencia' que, apoderándose de sí, se hace cargo así de sí misma" (*das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens*). Ésta constituye, como tal, una "originaria configuración apropiadora fenomenológica, de carácter a la vez reasuntivo y anticipativo" (*eine originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung*), que no trae consigo ningún tipo de "posición trascendente", de corte teórico-objetivante (*theoretisch-objektivierende, transzendente Setzung*) (cf. p. 117).[21]

---

fenomenología *hermenéutica* que Heidegger tiene en vista, sino que provee, más bien, el método propio de la ontología formal, en el sentido de Husserl. Lo que Heidegger echa de menos en la formalización así entendida es, como muestra claramente la lección del semestre de invierno de 1920-1921, la posibilidad de hacer justicia a la *dimensión ejecutiva* en la constitución del sentido. En esa medida, exactamente, el modo de acceso característico de la ontología formal no deja de ser de carácter teórico: apunta exclusivamente a la correlación estructural entre el 'sentido referencial' y el 'sentido de contenido', y deja tendencialmente fuera de consideración el aporte imprescindible del 'sentido ejecutivo' a la constitución de la correspondiente totalidad de sentido (véase también abajo p. 250 ss.).

19. El pasaje recuerda la caracterización ofrecida en *SZ* de las estructuras apriorísticas que la fenomenología hermenéutica pretende convertir en tema de una elucidación expresa: según dicha caracterización, es propio de tales estructuras ofrecerse en la actitud natural no de modo temático, sino tan sólo de modo "precedente y concomitante" (*vorgängig und mitgängig*). Véase *SZ* § 7 A p. 31.

20. En su carta a Rickert del 27 de enero de 1029 Heidegger se refiere a la introducción del concepto de 'intuición hermenéutica' en la lección sobre "Transzendentale Wertphilosophie und Phänomenologie", del semestre de verano de 1919: ella lo habría llevado a una rehabilitación de "camino subjetivo" (*subjektiver Weg*), que el propio Rickert había declarado como prioritario, lo cual habría traído consigo, al mismo tiempo, un distanciamiento respecto de Lask (cf. *HRB* p. 47 f.; para el tratamiento del "camino subjetivo" de Rickert en la lección, véase *PhTW* § 11 p. 184-191). Ahora bien, el concepto de 'intuición hermenéutica' aparece introducido ya en el parágrafo final de *KNS*. Y no puede haber seria duda de que provee, de hecho, uno de los puntos de apoyo importantes para la crítica a la filosofía trascendental de los valores desarrollada en *PhTW* (cf. §§ 10-12 y "Anhang" p. 208 s.). Sin embargo, no juega ningún papel expreso en esta última lección.

21. En la p. 116 Heidegger anuncia un posterior análisis orientado a partir de la tríada de conceptos de 'recurso (reasuntivo)' (*Rückgriff*) –vinculado a la 'motivación' (*Motivation*)–, 'anticipación' (*Vorgriff*) –vinculado a la 'tendencia' (*Tendenz*)– y 'concepto' (*Begriff*) –vinculado al 'objeto' (*Objekt*)–, el cual, lamentablemente, no se lleva a cabo.

3. La idea de la fenomenología como protociencia y la filosofía como una "lucha por el método"

La concepción de la fenomenología como protociencia de la vida fáctica presentada en *KNS* es retomada en la lección del semestre de invierno de 1919-1920 y desarrollada en una dirección parcialmente diferente. En una discusión incluso más detallada que la de *KNS*, Heidegger intenta llegar a las bases mismas de la cuestión relativa a la correcta autocomprensión de la fenomenología. Para ello, parte nuevamente de una caracterización de la vida fáctica como el genuino ámbito problemático de la fenomenología, y provee luego, sobre esa base, una "delimitación provisoria" (*vorläufige Umgrenzung*) del concepto de la vida en sí misma, por recurso a momentos estructurales tales como la 'autosuficiencia' (*Selbstgenügsamkeit*) como forma de 'cumplimiento' o 'repleción' (*Erfüllungsform*) de la vida, la multiplicidad de las tendencias vitales, el 'carácter mundano' (*Weltcharakter*) de la vida y su carácter de 'comprensible de suyo' (*Selbstverständlichkeit*), como problema radical de la ciencia originaria (*Ursprungswissenschaft*) de la vida (cf. *GPPh* §§ 5-8). Posteriormente, en un segundo intento de abordaje, Heidegger lleva a cabo un análisis detallado de la vida fáctica, considerada como una multiplicidad de diferentes niveles de significación que se superponen unos sobre otros (cf. §§ 9-14). La elucidación, que en muchos aspectos anticipa ya el análisis del fenómeno del mundo presentado posteriormente en *SZ*, pone de relieve, ante todo, las más importantes 'configuraciones de manifestación' (*Bekundungsgestalten*) correspondientes al 'mundo del sí mismo' (*Selbstwelt*), el 'mundo compartido' (*Mitwelt*) y el 'mundo circundante' (*Umwelt*) (cf. § 10). Tanto en el caso de las ciencias históricas como en el de las ciencias naturales, la ciencia es concebida aquí como un peculiar 'contexto expresivo' (*Ausdruckszusammenhang*) de la vida fáctica (cf. § 11), el cual debe ser hecho comprensible en su origen a partir de la vida misma.

El intento de explicar la génesis apriorística de la ciencia, considerada como contexto expresivo, a partir de la vida fáctica, se lleva a cabo en el primer capítulo de la segunda sección de la lección (cf. §§ 15-20). Central importancia adquiere aquí, una vez más, el problema metódico vinculado con la idea de una 'ciencia originaria', como tal, a saber: por un lado, se debe hacer comprensible la génesis de la ciencia originaria a partir de la vida misma; pero, por el otro, se debe explicar también de qué modo tal ciencia puede hacer fenomenológicamente accesible el ámbito fenoménico al que queda estructuralmente referida. El planteo heideggeriano es también aquí, en su orientación fundamental, de carácter metódico. La central importancia que Heidegger concede a la cuestión relativa al genuino método filosófico adquiere expresión, sobre todo, en un notable texto que en la versión de la lección publicada en el volumen 58 de la *Gesamtausgabe* ha sido incluido en el "apéndice A", que contiene las anotaciones del propio Heidegger, como texto N° 4, con el título "Philosophie – ein Ringen um die Methode" (cf. *GPPh* p. 135-138). Allí explica que no se llega a ser filósofo meramente aprendiendo a dominar un método dado de antemano, y ello por la sencilla razón de que toda genuina filosofía constituye, en sus más propias motivaciones, una "lucha por el método" (*Ringen um die Methode*). Y esto significa que, en tal "lucha", todo método que está al alcance de la mano así como todo modo o ideal de conocimiento dado de antemano tiene que ser superado siempre de nuevo: lo propio del método filosófico reside, por tanto, en el hecho de que no puede ser convertido en una técnica (cf. p. 135 s.). El ideal de un progreso lineal y meramente acumulativo del conocimiento, que habría de ser alcanzado a través de la mera aplicación de un

método dado de antemano, falsifica, pues, desde el comienzo, la genuina naturaleza de los problemas filosóficos y del preguntar filosófico (cf. p. 136). En tal sentido, la genuina comprensión filosófica no se deja jamás fijar ni comunicar, como posesión adquirida, en la forma de meros enunciados cognoscitivos (*Erkenntnissätze*), es decir, en la forma de lo que suele llamarse "verdades" (*Wahrheiten*). Allí donde se busca en común una genuina comprensión filosófica, se trata, más bien, de despertar la disposición adecuada para dejar en libertad la capacidad de "aprehensión filosófica" (*das philosophische Erfassen*) (cf. p. 136).

El hecho de que el método filosófico no pueda jamás convertirse en una técnica no habla contra, sino, más bien, a favor de la central importancia que adquiere la cuestión del adecuado modo de acceso al ámbito fenoménico al que apunta la filosofía como tal: la filosofía tiene su propio "rigor" (*Strenge*), que no consiste en la aplicación, reglada desde fuera, de determinados artificios metódicos, sino, más bien, en el "esfuerzo" (*Anstrengung*) destinado a lograr la recta "entrega" (*Hingabe*) a las genuinas situaciones vitales (cf. p. 137).[22] A más tardar en este punto se hace claro que la polémica de Heidegger con la concepción husserliana del método no concierne tan sólo al carácter pretendidamente teórico-constatativo de la fenomenología, con la consiguiente adopción de la tesis tradicional del primado de lo teórico. La polémica concierne, al mismo tiempo, también a la correcta representación de la ciencia misma y, en directa conexión con ella, al adecuado modo de concebir lo que en la ciencia debe entenderse por "progreso". Se perfila aquí, ya de modo suficientemente nítido, el rechazo de Heidegger a la suposición epistemológica fundamental según la cual, tras su surgimiento y su constitución originaria, una genuina ciencia se caracterizaría, básicamente, por un progreso lineal y puramente acumulativo. Como muestra claramente la concepción de la ciencia presentada en *SZ*, Heidegger tiende, más bien, a una concepción no meramente lineal-acumulativa del progreso científico, en la medida en que enfatiza fuertemente el papel positivo y constitutivo que desempeñan las crisis de fundamentos (cf. *SZ* § 3 p. 9). En el caso específico de la filosofía se añade, además, el hecho de que el genuino conocimiento filosófico se presenta, como tal, siempre en la modalidad de la *(re)ejecución activa*, vale decir, del *actus excercitus*, y nunca simplemente en la forma de meros enunciados dados de antemano, es decir, en la modalidad del *actus signatus*.[23] Esto implica que lo propio del conocimiento filosófico y su rigor específico no puede buscarse en el mero seguimiento de un modo de proceder reglado, sino, más bien, en el momento creativo-productivo de la *(re)ejecución comprensora*. Aquí reside un aspecto poco considerado, pero muy importante, cuando se trata de comprender en su genuino alcance la crítica de Heidegger a la concepción husserliana de la así llamada "reducción", como fundamento del método fenomenológico.[24]

22. Esta caracterización de la experiencia fenomenológico-hermenéutica, como una especie de "entrega" (*Hingabe*) a aquello que se experimenta en ella, recuerda la caracterización laskiana del conocimiento, en general, como una "entrega" al objeto y la verdad (cf. Lask, *LvU* p. 396; *LPh* p. 82 s.). Para el empleo de este motivo en Lask, véase Glatz (2001) p. 205 ss.

23. Como es sabido, ya antes de la aparición de las lecciones en la *Gesamtausgabe*, Gadamer puso de relieve el importante papel que había jugado la distinción escolástica entre el *actus exercitus* y el *actus signatus* en el pensamiento de Heidegger en la época de Marburgo. Para este punto, véase Gadamer, *MT* p. 200 ss. y *EHA* I p. 21 (el pasaje citado falta, en cambio, en *EHA* II).

24. El desarrollo de este punto exigiría un trabajo independiente. Baste con observar aquí que la

4. Fenomenología, aprioridad y facticidad

La problemática vinculada con la tesis del primado del acceso ejecutivo, como forma originaria de la experiencia de sentido, juega un papel central en la lección del semestre de verano de 1920 titulada "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks". El subtítulo de la lección "Theorie der philosophischen Begriffsbildung" muestra ya que también en este caso el problema de la relación entre filosofía y vida fáctica ocupa el centro de la atención (cf. *PhAA* § 5 c). Heidegger parte aquí de un contraste entre dos tendencias o "direcciones significativas" (*Bedeutungsrichtungen*) propias de la vida en sí misma, a saber: por un lado, una tendencia a la objetivación y la exteriorización, que caracteriza a la vida como un proceso de configuración; por otro, una tendencia a la interiorización y la apropiación, que caracteriza a la vida como un experimentar en el modo de la 'vivencia' (*Erleben*), un "recoger en sí" (*Einholen*) y un "aprehender" (*Erfassen*) (cf. § 4).[25] Mientras que la dirección de objetivación conduce al problema del '*apriori*' de la cultura, en sus diferentes formas históricas de manifestación, la dirección de interiorización se refiere al problema de lo irracional, es decir, de aquello que, en tanto esencialmente individual, se sustrae a todo intento de objetivación. La tensión estructural entre ambas tendencias o direcciones resulta constitutiva para la vida, como tal.

En conexión con la dirección de objetivación Heidegger lleva a cabo una "destrucción del problema del *apriori*" (§§ 6-10).[26] Tal destrucción apunta a abrir un camino que posibilite la superación de la oposición habitual entre lo histórico y lo "*apriori*", y ello a través de un reacoplamiento de la temática del "*apriori*" con la dimensión de la vida fáctica. En el fondo, ha sido una representación puramente teórica del "*apriori*" la que resultó determinante tradicionalmente para la filosofía (cf. § 9 p. 71). Sin embargo, y más allá de tal tendencia a una nivelación teoretizante, ya desde sus orígenes platónicos, la problemática del '*apriori*' fue siempre abordada, al mismo tiem-

---

razón por la cual Heidegger rechaza la concepción husserliana de la reducción fenomenológica, posibilitada, como primer paso, por la así llamada *epoché*, no se reduce simplemente al hecho de quedar ésta comprometida con la concepción cartesiano-moderna del "yo" como conciencia y, por lo mismo, también con la tesis tradicional del primado de lo teórico. A ello se añade también el hecho de que Husserl tiende a vincular su concepción del método con una representación ideal de la filosofía como una ciencia estricta que, tras el giro metódico que la fenomenología trae consigo, ingresa en un territorio nuevo, hasta entonces no descubierto, que a partir de ese momento, y más allá de todas las dificultades relativas al correcto ejercicio del método fenomenológico, queda en principio abierto, de una vez y para siempre, al acceso por medio de una actividad investigativa de carácter puramente acumulativo, que progresa de modo lineal. Estos aspectos de la crítica de Heidegger a la concepción husserliana del método fenomenológico adquieren expresión de modo suficientemente claro en la detallada confrontación crítica con Husserl llevada a cabo en la lección del semestre de verano de 1925 (cf. *Prolegomena* § 4 e) b) p. 28 ss.; §§ 8-13; § 14 a)-b) p. 183 ss.). Para la crítica de Heidegger a la concepción husserliana del método fenomenológico, con los conceptos de *epoché* y reducción, véanse las explicaciones en Tugendhat (1967) p. 262-280 y Gethmann (1993) p. 16-40.

25. Para este punto, véase Kisiel (1993) p. 124.

26. Para una discusión del modo en que Heidegger practica aquí la así llamada "destrucción", tanto con referencia al problema del "*apriori*" (§§ 6-10) como también, posteriormente, con referencia al problema de la "vivencia" (§§ 11-19), véase Berciano Villalibre (2001) p. 111-131.

po, con la mira puesta en las normas y fines últimos del obrar humano. Ello da expresión a la tendencia más íntima de la concepción tradicional, que apunta a retrotraer lo "*apriori*" al ámbito de la vida humana, como tal (cf. p. 73).

De importancia resulta aquí, sobre todo, la distinción heideggeriana entre dos tipos o formas del sentido (*Sinn*), a saber: el 'sentido referencial' (*Bezugssinn*) y el 'sentido ejecutivo' (*Vollzugssin*), tal como Heidegger la expone por medio del ejemplo de las diversas significaciones y modalidades de empleo del concepto de 'historia' (*Geschichte*) (*vgr.* 'historia' como ciencia, 'historia' como tradición, etc.) (cf. § 6). El 'sentido referencial' remite a las formas (genuinas) de acceso a aquello que se mienta, en cada caso, en las diferentes significaciones de una palabra como 'historia', esto es, a las diferentes formas de la experiencia de algo (cf. § 8 p. 60). En cambio, el 'sentido ejecutivo' apunta al peculiar carácter que la correspondiente conexión de sentido posee en su origen, y ello de modo tal, que su "significación genealógica", por así decir, queda unívocamente determinada: un determinado modo de 'ejecución' (*Vollzug*) posee carácter genuinamente originario sólo "*si según su sentido, como ejecución de una referencia, al menos, codirigida de modo genuinamente sí mismo-mundano (*als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs*), exige siempre renovación actual (*aktuelle Erneuerung*) en un* Dasein *sí mismo-mundano (*in einem selbstweltlichen Dasein*), y ello de modo tal dicha renovación y la «necesidad» (exigencia) de renovación que reside en ella coconstituyen la existencia sí mismo-mundana" (*selbstweltliche Existenz*)* (cf. § 10 p. 75). Así, por ejemplo, resulta evidente que el modo de ejecución de las referencias que están prefigurados en el contexto de la actitud teórica propia de las "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*) no puede ser originario, por cuanto no exige renovación actual en un *Dasein* 'sí mismo-mundano', como sería necesario si hubiera de cumplir una función coconstitutiva respecto de éste (cf. p. 75 s.). Por el contrario, el modo primario y genuinamente originario de ejecución de la historia debe buscarse exclusivamente en la existencia del *Dasein* histórico, en su concreción ejecutiva individual, es decir, justamente en aquella dimensión que el modo tradicional de tratar la problemática del '*apriori*' relega al trasfondo (cf. p. 86). Como puede verse claramente, la caracterización heideggeriana de la problemática del '*apriori*', por medio de la distinción entre 'sentido referencial' y 'sentido ejecutivo', apunta a una peculiar reconstrucción de la tesis según la cual el sentido pleno sólo puede experimentarse propiamente allí donde se hace accesible en una *ejecución originaria*, esto es, en la modalidad del *actus excercitus*. Reformulada e incluso radicalizada, esta misma concepción juega posteriormente, como es sabido, también un papel central en el tratamiento de la problemática de la comprensión llevado a cabo en *SZ*.

Por su parte, el problema de lo irracional-individual, que se sustrae, como tal, a toda posible objetivación, es abordado en el marco de una "destrucción del problema de la vivencia (*Erlebnisproblem*)" (cf. §§ 11-19). Se discute aquí de modo crítico la compleja relación entre psicología y filosofía, con vistas a la cuestión, fundamental desde el punto de vista metódico, relativa al correcto modo de acceso al "yo".[27] El

27. En los §§ 16-19 se discute desde esta perspectiva, sobre todo, las posiciones de Dilthey y Natorp. La concepción de Natorp es, a los ojos de Heidegger, especialmente importante, desde el punto de vista metódico, y recibe un primer tratamiento, bastante detallado, en los §§ 13-14.

objetivo central de Heidegger reside, en este caso, en la crítica a la suposición metódica básica, característica tanto de las teorías psicológicas como de la filosofía trascendental, según la cual se podría hacer accesible el "yo" como un "objeto". Se trata aquí, para Heidegger, de un supuesto dogmático, que se conecta de modo inmediato con la tesis tradicional del "primado de lo teórico" (cf. § 15 p. 132). El modo habitual de representarse el "yo" por medio de la idea de una "conciencia", que subyace a los diversos actos psíquicos, y, en estrecha conexión con éste, la concepción habitual de la intencionalidad, que en su tendencia fundamental posee un carácter puramente cognitivista, conducen a una radicalización y una sobreacentuación de lo teórico en la idea de "constitución" (cf. § 15 c) p. 137-146).

Más allá de la amplitud y la variedad de la problemática abordada, también aquí el hilo conductor del planteo heideggeriano viene dado por el intento de caracterizar adecuadamente el modo en que la filosofía obtiene sus "conceptos", a partir de la vida fáctica como tal, es decir, a partir de aquel ámbito fenoménico al que, a su vez, queda necesariamente referido todo aparato conceptual filosófico. Por lo mismo, y a fin de evitar posibles confusiones, al caracterizar su propia concepción de la fenomenología Heidegger apela, de modo expreso, a un contraste con la filosofía de la vida y la filosofía de la cultura, las corrientes más importantes del pensamiento filosófico de la época (cf. § 3). En el caso de Heidegger, el intento de lograr una mediación productiva, metódicamente fundada, entre fenomenología y filosofía de la vida tiene lugar, en último término, a través de una superación del modo en que cada una esas dos concepciones filosóficas se comprendía habitualmente a sí misma: por una parte, el ámbito fenoménico al que queda referida toda genuina filosofía no se halla sino en la propia vida fáctica; por otro lado, no menos cierto es que tal ámbito fenoménico no puede resultar accesible en sus estructuras fundamentales más que para una fenomenología *rectamente entendida*.

5. Vida fáctica e 'indicación formal'

Un último y muy importante paso en la elucidación del problema metódico fundamental concerniente a la formación de conceptos filosóficos a partir de la vida fáctica se lleva a cabo en la lección del semestre de invierno de 1920-1921, titulada "Einleitung in die Phänomenologie der Religion". Entre otras cosas, se introduce aquí expresamente y se explica en su función el concepto de 'indicación formal' (*formale Anzeige*), que resulta fundamental desde el punto de vista metódico.[28] En conexión

28. El concepto de 'indicación formal' (*formale Anzeige*) es mencionado como un concepto metódico fundamental ya en la lección del semestre de verano de 1920. Véase *PhAA* § 10 p. 85: "La indicación formal tiene una importancia inevitable dentro de la filosofía, que se puede hacer comprensible, pero sólo cuando la indicación formal y lo indicado por medio de ella no es hipostasiado y convertido en fin y objeto de la consideración filosófica, sino que queda, en un modo fijamente determinado, al servicio de la tarea de la filosofía: el 'comprender originario' (*Ursprungsverstehen*) que despierta la atención, es decir, <cuando>, al mismo tiempo, está genuinamente motivado a partir de lo concreto y fáctico, no como lo común a lo fáctico (*das dem Faktischen Gemeinsame*), sino como un toque prefigurativo de lo fáctico (*vorzeichnende Antastung des Faktischen*), que no prejuzga (*nicht präjudizierende*), pero que tampoco provee rendimientos decisivos (*nicht entscheidend leistende*)".

con el problema de la formación de conceptos filosóficos (cf. *PhR* §§ 1-5) Heidegger enfatiza la peculiaridad de éstos frente a los conceptos propios de las ciencias: su falta de inserción fija en un sistema conceptual dado de antemano, su vaguedad y multivocidad así como otras características conexas, que, desde la perspectiva de un ideal de rigurosidad que se orienta a partir de las ciencias, aparecerían, más bien, como signos de una constitutiva insuficiencia, dan expresión, en este caso, al hecho estructural de que los conceptos filosóficos tienen en la experiencia de la vida fáctica tanto su punto de partida como también su genuina meta (cf. §§ 3-4). El filosofar surge a partir de la experiencia de la vida fáctica, para posteriormente, en una reversión que es esencial para el filosofar mismo, volver a precipitarse en ella (cf. § 4 p. 15). Con su esencial 'autosuficiencia' (*Selbstgenügsamkeit*) y con su 'tendencia a caer desde sí misma' (*abfallende Tendenz*), la vida fáctica no constituye, sin embargo, tan sólo el punto de partida del filosofar, sino también, y de modo igualmente originario, aquello que obstaculiza esencialmente al filosofar mismo, en su propio origen (cf. p. 16 s.).

Desde el punto de vista del problema concerniente a la formación de conceptos filosóficos, la cuestión central se refiere, como se dijo ya, a la explicación del origen y del carácter específico de dichos conceptos. Y justamente en este punto Heidegger constata la existencia de una importante carencia de reflexión metódica, que surge, sobre todo, de la omisión de la pregunta de si acaso no resulta imposible capturar el sentido del *Dasein* fáctico con ayuda de los instrumentos filosóficos más habituales. Dicho de otro modo: no se plantea la pregunta acerca de *cómo* la vida fáctica debe ser explicada de modo originario, es decir, filosófico. Sin embargo, una explicación originaria del *Dasein* fáctico es de tal peculiaridad, que "hace saltar por los aires" (*sprengt*) la totalidad del sistema de categorías tradicional: tal es la radical novedad de las genuinas "categorías" del *Dasein* (cf. § 10 p. 54). Con este diagnóstico referido a la necesidad de desarrollar una ontología específica de la vida fáctica o bien del *Dasein*, por medio de un nuevo intrumentario conceptual, y, en directa conexión con ella, con la tesis de la esencial insuficiencia del sistema tradicional de categorías, allí donde se trata de hacer posible tal ontología, Heidegger anticipa expresamente el curso que seguiría su pensamiento en los años siguientes, durante la época de Marburgo, tal como éste se desarrolla desde la recepción de Aristóteles hasta la concepción ontológica de *SZ*, con su tajante distinción entre 'categorías' y 'existenciarios'.

Ahora bien, desde el punto de vista metódico, el aspecto central en la lección del semestre de invierno de 1920-1921 viene dado, sobre todo, por el tratamiento de los conceptos de 'formalización' (*Formalisierung*) y de 'indicación formal' (*formale Anzeige*) en los §§ 11-16.[29] En el § 12 Heidegger parte de la distinción husserliana entre

29. El concepto de 'indicación formal' tiene una importancia fundamental, desde el punto de vista metódico, también para la concepción de *SZ*, aunque en esta obra sólo es mencionado en dos lugares y, prácticamente, sin explicación alguna. Así, en el § 45 se dice que la caracterización del *Dasein* como un 'poder ser que comprende' (*verstehendes Seinkönnen*) tiene el alcance de una 'indicación formal' (cf. p. 231). Y en el § 63 se alude a una "indicación formal de la idea de la existencia" (*formale Anzeige der Existenzidee*), que obtiene su guía a partir de la 'comprensión del ser' que el propio *Dasein*, como tal, siempre ya posee (cf. p. 313). Para una muy buena discusión de la conexión de la noción de 'indicación formal' y el problema de las categorías de la vida fáctica, véase Rodríguez (1997) p. 155-187.

'generalización' (*Generalisierung*) y 'formalización' (*Formalisierung*), tal como ella es expuesta en *LU* y en *Ideen* I.[30] Así, la noción de 'generalización' se refiere a la universalización que conduce a la unidad genérica, tal como ésta ocurre, por caso, en el tránsito que va de una especie (*vgr.* 'rojo') al correspondiente género próximo (*vgr.* 'color') o bien a un género superior (*vgr.* 'cualidad sensible'). Por su parte, la noción de 'formalización' se refiere al tránsito que va desde un "algo dotado de contenido" (*inhaltiches Etwas*) (*vgr.* 'rojo', 'color', 'cualidad sensible') a una determinación formal-categorial (vgr. 'esencia'), que, como tal, ya no designa un determinado contenido (cf. p. 58). La 'generalización' permanece, en su ejecución, esencialmente vinculada a un determinado ámbito objetivo, por cuanto la serie de las sucesivas "instancias de generalización" (*Generalitäten*), que corresponden al género y las especies, está determinada, como tal, en su contenido objetivo. Por el contrario, desde el punto de vista de la actitud que la posibilita, la 'formalización' está libre de toda sujeción a un determinado contenido objetivo. Así, una predicación formal del tipo 'X es un objeto (*Gegenstand*)' no presenta ningún tipo de sujeción a determinados contenidos objetivos. No queda, como tal, limitada a una determinada región ontológica, como puede ser la región de las cosas materiales, ya que ni siquiera presupone que el objeto que recibe predicativamente la correspondiente determinación formal sea considerado en su contenido objetivo específico. A ello se añade, además, el hecho de que, dentro de una determinada región de objetos, tal tipo de predicación formal puede ser ejecutada en cada uno de los niveles correspondientes a las diferentes posibles determinaciones de contenido objetivo: el predicado formal 'un objeto' puede ser declarado tanto de 'piedra' como de 'cuerpo', sin que ello obligue a recorrer toda la serie que va desde los niveles más bajos hasta los más altos de universalidad. En tal sentido, la 'predicación formal' está libre de toda sujeción no sólo a determinados contenidos objetivos, sino también a toda secuencia de niveles (cf. p. 58). Esta falta de sujeción a contenidos objetivos no implica, sin embargo, que la 'predicación formal' carezca, sin más, de toda motivación. Por el contrario, ella posee su propia motivación, que surge a partir del sentido propio del *modo de referencia* de la correspondiente actitud relativa al objeto (*Einstellungsbezug*): se deja fuera de consideración el contenido objetivo y se apunta exclusivamente al hecho de que el objeto es un objeto *dado, aprehendido en el modo correspondiente a una determinada actitud* (*ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter* <sc. *Gegenstand*>) (cf. p. 58). La 'formalización' surge, por tanto, a partir del 'sentido referencial' propio de la mera actitud relativa al objeto, como tal, y no a partir del 'contenido objetivo' (*Wasgehalt*), en general (cf. p. 58 s.). La multiplicidad de diferentes formas del 'sentido referencial' (*Bezugssinns-Mannigfaltigkeit*) que adquiere expresión en las diferentes categorías formal-ontológicas no hace, en el fondo, sino circunscribir la actitud teórica impropia en su 'sentido referencial', pero no en su *ejecución* originaria (cf. p. 59).

Más allá de todas las diferencias, la 'generalización' y la 'formalización' tienen, sin embargo, algo en común, a saber: el hecho de que ambas quedan referidas a lo universal. En cambio, la 'indicación formal' no tiene nada que ver con la "universalidad" (cf. p. 59). En la noción de 'indicación formal' se apela a un significado de 'formal' que es más originario que aquel que caracteriza a las "ontologías formales". En el ámbito

30. Heidegger remite a la concepción de Husserl en *LU* I §§ 62-72 y en *Ideen* I § 13.

de la 'indicación formal' la "universalidad" no juega ningún papel, por cuanto la 'indicación formal' cae, como tal, fuera del ámbito de lo que, desde el punto de vista correspondiente a la actitud que facilita el acceso, puede denominarse "teórico" (*das einstellungsmäßig Theoretische*) (cf. p. 59). El significado que debe atribuirse a la 'indicación formal' se explica de modo más preciso en el § 13. Aquí hay que atender a tres niveles diferentes de consideración de lo "formal", a saber: 1) la 'formalización', 2) la teoría de lo 'formal-lógico' y lo 'formal-ontológico', entendida como *mathesis universalis*, y 3) la fenomenología de lo 'formal', que no es otra cosa que la consideración originaria de lo 'formal' mismo y la explicación del 'sentido ejecutivo', dentro de su correspondiente ejecución (cf. p. 62). Por lo tanto, la fenomenología no es una ciencia teórica en el sentido habitual del término, y ello por la sencilla razón de que apunta primariamente, en cada experiencia, al momento correspondiente al 'sentido ejecutivo' originario (cf. p. 62).

Por su parte, la 'formalización' constituye un modo de proceder propio de aquel tipo de consideración a través de la cual se hace accesible por primera vez el ámbito fenoménico propio de una teoría de lo 'formal-lógico' y lo 'formal-ontológico'. En tal modo de proceder van involucradas tres direcciones de consideración diferentes, a saber: la que apunta al 'qué' (*Was*) originario experimentado en cada caso en la correspondiente experiencia, entendida, al mismo tiempo, como el experimentar y lo experimentado en él, es decir, al correspondiente 'contenido' (*Gehalt*); b) la que apunta al 'cómo' (*Wie*) de tal experiencia, es decir, a su peculiar 'modo de referencia' (*Bezug*); y c) la que apunta al 'cómo' de la ejecución del correspondiente 'sentido referencial', es decir, al aspecto propiamente *ejecutivo* (*Vollzug*) de dicha experiencia (cf. p. 63). Estas tres "direcciones de sentido" (*Sinnesrichtungen*), correspondientes al 'sentido de contenido' (*Gehaltssinn*), al 'sentido referencial' (*Bezungssinn*) y el 'sentido ejecutivo' (*Vollzugssinn*), no aparecen simplemente yuxtapuestas, sino que configuran una cierta *totalidad de sentido* (*Sinnganzheit*), que constituye el genuino fenómeno al que apunta la fenomenología: ésta es, pues, el despliegue explicativo de tal "totalidad de sentido" (cf. p. 63).[31] Ahora bien, según se dijo ya, la determinación

31. Heidegger remite aquí al *lógos*, en el sentido del *verbum internum*, y ello en contraste con cualquier forma de "logización" (*Logisierung*) (cf. p. 63). Esta inequívoca referencia a la doctrina agustiniana de la "palabra interior" aparece justamente en un contexto en el cual se trata de la fundamentación metódica de una fenomenología *hermenéutica*, y no por azar, si se tiene en cuenta que poco después, en el esbozo sinóptico del desarrollo de la hermenéutica contenido en los §§ 2-3 de la lección del semestre de verano de 1923, Agustín es presentado como el pensador que ha producido la primera hermenéutica de gran estilo (cf. *Ontologie* § 2 p. 12). Como se sabe, también Gadamer llamó la atención sobre la decisiva importancia que la doctrina agustiniana del *verbum interius* tuvo para su concepción de la hermenéutica. Para este punto, véase Grondin (1990) y (2001) p. 9 s., 50-59. En lo que concierne al esquema tripartito 'sentido de contenido' (*Gehaltssinn*)-'sentido referencial' (*Bezungssinn*)-'sentido ejecutivo' (*Vollzugssinn*), en la lección sobre Aristóteles del semestre de invierno de 1921-1922, es retomado y, además, complementado, a través de la consideración de otras dos direcciones de sentido, a saber: el 'sentido de ser' (*Seinsinn*) y el 'sentido de temporación' (*Zeitigungssinn*) (cf. *Aristoteles A* p. 53). Sobre esta base, se ofrece incluso una "definición principial que tiene el carácter de indicación formal" (*prinzipielle, formal anzeigende Definition*) de la filosofía, la cual reza: "*Filosofía es en principio un comportamiento cognoscitivo* (erkennendes Verhalten) *respecto del ente como ser (sentido de ser), y ello de modo tal que en y para dicho comportamiento importa, al mismo tiempo, de modo decisivo el correspondiente ser*

formal, en el sentido de la 'ontología formal', resulta, como tal, completamente indiferente, desde el punto de vista del contenido. Pero justamente por ello, explica Heidegger, puede resultar fatal para el aspecto referencial y ejecutivo del fenómeno, en la medida en que tiende a prescribir un sentido referencial puramente *teórico*, al dirigirse de modo unilateral al contenido y encubrir así la dimensión ejecutiva del sentido (cf. p. 63). La actitud teórica, tal como ha resultado determinante no sólo para la "ontología formal", en el sentido husserliano, sino también para la ontología tradicional, trae consigo un tendencial encubrimiento de la dimensión originaria de sentido correspondiente a lo ejecutivo, como tal. No resulta casual, por tanto, que en la historia de la filosofía la orientación hacia la determinación formal de lo que tiene el modo de ser del "objeto" haya podido llegar a un predominio prácticamente irrestricto.

Pero justamente aquí adquiere la 'indicación formal' una importantísima función de carácter preventivo y compensatorio, frente a dicha tendencia al encubrimiento, y ello, en la medida en que llama la atención sobre la función y la importancia del 'sentido ejecutivo' (cf. p. 63 s.). La 'indicación formal' tiene el valor de un "dispositivo de defensa" (*Abwehr*) o un "aseguramiento preventivo" (*vorhergehende Sicherung*), destinado a posibilitar que el carácter ejecutivo permanezca "libre" (*frei*), es decir, fenomenológicamente accesible. La necesidad de semejante "medida precautoria" (*Vorsichtsmaßregel*) se explica, en definitiva, por referencia a la tendencia a la caída desde sí, que caracteriza a la experiencia de la vida fáctica misma, en la medida en que ésta "está constantemente amenazada de deslizarse hacia lo que tiene el modo de ser del «objeto» (*das Objektmäßige*)" (cf. p. 64). La experiencia de la vida fáctica constituye aquella dimensión originaria de la experiencia de sentido a partir de la cual la fenomenología debe poner de relieve sus fenómenos (cf. p. 64). Pero constituye, al mismo tiempo, también la fuente última de las tendencias encubridoras frente a las cuales debe hacer valer sus credenciales un filosofar genuino, que, como tal, ha de permanecer en constante lucha por su autotransparencia.

6. A modo de conclusión

Para terminar, quisiera recapitular brevemente algunos aspectos centrales de la concepción que emerge de los textos que he comentado.

1) Un punto de partida de central importancia para la concepción que Heidegger desarrolla en las lecciones de la primera época de Friburgo se halla en la conexión interna que vincula la filosofía y la vida fáctica: la filosofía, si es genuina filosofía, surge siempre a partir de la vida fáctica, para posteriormente, de un modo metódicamente mediado, retornar nuevamente a ella. Contra toda pretensión de tipo cartesiano-racionalista, Heidegger enfatiza el hecho de que para la consideración filosófica no hay posibilidad alguna de lo que sería un "comenzar de cero". El acceso filosófico

---

(sentido de ser) del modo de tenencia del comportamiento (das Haben des Verhaltens)" (cf. p. 60). La puesta de relieve de la importancia del 'sentido de ser' así como el atisbo, lamentablemente, apenas mencionado, de la conexión estructural entre ser y tiempo en la constitución originaria del sentido, en la lección de 1921-1922, apuntan ya dedicidamente en dirección de la compleja concepción presentada en *SZ* (cf. esp. p. 52-61, 111-116).

al mundo, a la vida y al 'yo' mismo jamás puede pretender determinar su propio comienzo, a partir de un (supuesto) punto cero, de modo completamente libre, es decir, sin ningún tipo de presupuestos. En su sentido más propio, la filosofía no puede ser sino fenomenología. Pero ésta no constituye una consideración "desde fuera" del mundo y la vida, basada en la pura reflexión, que tuviera lugar desde la perspectiva propia de un sujeto trascendental de carácter fantasmal: la fenomenología sólo puede tener lugar al modo de despliegue expreso de *la autocomprensión ejecutiva de la vida fáctica*, en su concreción individual e histórica, y ello, sobre la base de lo que, en oposición a todo posible modelo del "ver desde fuera" de corte puramente teórico-objetivante, Heidegger denomina la 'intuición hermenéutica'. Según su esencia, la fenomenología no es, pues, sino *hermenéutica de la vida fáctica*.

2) Hay una diferencia fundamental entre filosofía y ciencia, en lo que concierne a la relación con la objetivación, como tendencia constitutiva de la propia vida. Tanto la filosofía como la ciencia surgen a partir de la vida fáctica misma y encuentran en ella su motivación específica, aunque de modo diverso en uno y otro caso. Pero la vida fáctica está caracterizada no sólo por la tendencia a la interiorización, a la retirada hacia el ámbito de lo individual que se sustrae a toda objetivación, sino también, y de modo igualmente originario, por la tendencia a la (auto)exteriorización, en la forma de la objetivación. En razón de esta tendencia a caer desde sí, propia de la vida, lo originariamente ejecutivo queda relegado al trasfondo en favor de lo que tiene el modo de ser del "objeto" y, con ello, queda, como tal, encubierto. La ciencia prolonga esta tendencia a caer desde sí, propia de la vida, a través de una radicalización y agudización de la objetivación, lo cual en la filosofía tradicional, que se orienta a partir del ideal teórico-constatativo (contemplativo) del conocimiento, propio de la ciencia, condujo, a su vez, a un predominio prácticamente irrestricto de lo "teórico-objetivo". De este modo, la propia filosofía cae víctima de un funesto engaño y olvido respecto de su propia esencia, pues ésta reside, más bien, en el hecho de que la filosofía, justamente, como despliegue de la genuina autocomprensión ejecutiva propia de la vida fáctica, se realiza siempre en una constante lucha contra las tendencias encubridoras ancladas en la vida fáctica misma. En su esencia, la filosofía es, pues, una suerte de "dispositivo de defensa" frente al impulso a la objetivación, que despliega, como tal, su eficacia, justamente, en la medida en que permite mantener despierta la atención dirigida a la dimensión originaria de la experiencia ejecutiva del sentido.

3) La tesis del primado de lo teórico, tal como caracterizó a la tradición científica y filosófica, encuentra su última fuente, desde el punto de vista ontológico-existencial, en la tendencia a caer desde sí por vía de objetivación, que es propia de la vida fáctica misma. Ahora bien, la filosofía propiamente no puede hacer más que continuar, consolidar y radicalizar dicha tendencia, cuando no está en claro acerca de su propia especificidad metódica, y privilegia, de modo acrítico, el acceso teórico-reflexivo, como si éste fuera, sin más, el modo de consideración que es propio de la filosofía misma. De este modo, se pierde completamente de vista el carácter derivativo y mediado de todo acceso teórico, lo cual conduce, a su vez, a pasar por alto la dimensión esencialmente ejecutiva presente de antemano en toda constitución de sentido. Así, en el nivel correspondiente a la consideración filosófica, el mundo de la vida ya no resulta accesible en su originario modo de presentación, es decir, tal como es experimentado de modo inmediato en la 'vivencia del mundo circundante'.

4) Lo anterior guarda una conexión directa también con el problema del origen y la legitimidad de la formación de conceptos filosóficos. Tanto en su origen como en su referencia de sentido, los conceptos filosóficos remiten a la dimensión originaria de experiencia que se abre de modo inmediato en y con la vida fáctica. Por la misma razón, si han de ser genuinos conceptos filosóficos, no pueden poseer un carácter objetivante, sino que deben ser obtenidos a partir de la dimensión ejecutiva que es propia de toda experiencia originaria de sentido, y, a su vez, ellos mismos deben dar expresión a dicha dimensión originaria, de modo tal que el sentido abierto en ella originaria y ejecutivamente no quede degradado al estatuto de lo que tiene el carácter de mero "objeto".

5) Por último, con este mismo aspecto se conecta también el problema ontológico fundamental de las "categorías" de la vida fáctica. La orientación unilateral a partir del acceso teórico ha conducido en la filosofía a un desconocimiento de la peculiaridad categorial del ámbito ontológico de la vida fáctica misma. La estructura ontológica fundamental de dicho ámbito ontológico ha sido falsificada a través de una retroproyección acrítica de categorías no específicas, obtenidas originariamente por medio de una determinada forma de consideración teórica, de carácter objetivante.[32]

32. Esta idea, que posee una gran importancia también para la concepción de *SZ*, se desarrolla además ulteriormente en la lección del semestre de verano de 1923 (cf. *Ontologie* §§ 11-13), donde Heidegger introduce de modo expreso incluso la distinción terminológica entre "categorías" (*Kategorien*) y "existenciarios" (*Existenzialien*) (cf. § 3 p. 16; § 13 p. 66).

ESTUDIO 10

Identidad, decisión y verdad

Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'

> *Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des So oder Was, sondern im Bereich des Der und Der, der Die und Die, des Wir.*
>
> (*LFWS* § 10 p. 34.)

1. Heidegger y el problema de la '(inter)subjetividad'

La revolucionaria concepción filosófica que Heidegger presentó en *SZ*, su obra fundamental, hace ya casi ochenta años, motivó, desde un comienzo, reacciones igualmente enérgicas e integrales de aprobación y de rechazo. Como suele ocurrir en estos casos, ello tan sólo sirvió, a la postre, para bloquear durante largo tiempo la posibilidad de un acceso más adecuado a los múltiples aspectos sistemática y metódicamente relevantes contenidos en dicha concepción, un acceso que permitiera no sólo esclarecerla internamente, sino también ponerla en condiciones de mantener un diálogo fructífero con posiciones de extracción muchas veces diferente, pero afines, en definitiva, en su orientación básica. Por cierto, los enconos cuasiideológicos, de uno u otro signo, no se han acallado todavía, y muy probablemente no lo hagan nunca del todo, dadas las peculiares características tanto del pensamiento heideggeriano como de su época de gestación y desarrollo. Sin embargo, no hay duda alguna de que en la actualidad nos encontramos, de hecho, en una situación completamente diferente, que comenzó a gestarse hace no mucho más de treinta años. Hay hoy, en efecto, una genuina investigación especializada del pensamiento de Heidegger, que, aunque comparativamente incipiente, empieza ya a tomar un tenor comparable al de aquella que, desde hace ya mucho tiempo, se ha desarrollado sobre el pensamiento de autores como Platón, Aristóteles o Kant, por citar unos pocos ejemplos especialmente destacados. Y hay, además, variados y serios intentos de recepción e integración de motivos centrales del pensamiento heideggeriano, llevados a cabo desde muy distintas posiciones filosóficas e, incluso, desde diferentes tradiciones de pensamiento, que ponen definitivamente en cuestión toda pretensión monopólica procedente de una falsa conciencia de escuela, y que, por lo mismo, han superado ampliamente los estrechos límites del mero escolasticismo.

Pienso que ambos fenómenos deben verse como altamente positivos. Y comprendo mi propia tarea como la de quien intenta hacer, en la medida de sus limitadas fuerzas, genuina investigación especializada sobre el pensamiento de Heidegger, tratando

de combinar productivamente aspectos histórico-críticos e intereses sistemáticos. Por ello, lo que pretendo realizar aquí es esencialmente lo mismo que ya me he propuesto en una serie de trabajos anteriores dedicados al estudio de este mismo autor, a saber: llevar a cabo una pieza de reconstrucción interpretativa de alguno de los desarrollos filosóficos que me parecen especialmente relevantes dentro de la concepción presentada por Heidegger en *SZ*, y en textos complementarios que forman parte del entorno cercano de la obra. Concretamente, abordaré algunos de los aspectos, a mi juicio, más fructíferos de lo que puede denominarse la concepción heideggeriana de la '(inter)subjetividad'. Apelo a esta grafía para reflejar el hecho de que uno de los rasgos más característicos de dicha concepción consiste, justamente, en la imposibilidad de disociar en su interior lo referido al modo peculiar en que Heidegger concibe el ser de lo que tradicionalmente se ha llamado el "sujeto", por un lado, y lo referido al modo, no menos peculiar y sorprendente, en que aborda el conjunto de cuestiones vinculadas con el así llamado problema de la "intersubjetividad", por el otro.

No constituye novedad alguna la afirmación de que uno de los resultados más decisivos de la concepción de la "subjetividad" presentada en *SZ* consiste, precisamente, en haber hecho altamente cuestionable, si no directamente imposible, el intento de abordar la problemática relativa a la realidad específicamente humana en términos de una teoría del "sujeto" y la "subjetividad", en el sentido específico que adquirieron tales términos a partir de la filosofía moderna. En efecto, si en lo fundamental Heidegger tuviera razón, habría que decir que a partir de la posición elaborada en *SZ* –continuada y radicalizada en los escritos dedicados a la reconstrucción del derrotero histórico seguido por la metafísica, en los años posteriores a la *Kehre* (cf. p. ej. *MGS* p. 450 ss.)– a lo sumo se podrían emplear las palabras 'sujeto' y 'subjetividad' para referir al modo de ser propio del hombre, si se las coloca entre comillas dobles, y que en cualquier caso resultaría mejor evitar, sin más, tal empleo. Algo análogo vale también para la correspondiente caracterización del ser del hombre por recurso a la noción moderna de la "conciencia", en el sentido teórico-cognitivo del término (*Bewußtsein*), por oposición a la "conciencia", en el sentido práctico-moral (*Gewissen*).

Mucho más controversial resulta, en cambio, la segunda tesis que pretendo defender aquí, a saber: que la concepción heideggeriana comprende, al mismo tiempo, una no menos revolucionaria teoría de la "intersubjetividad", la cual, como anticipé, aparece indisociablemente vinculada, como la otra cara de la misma moneda, con la nueva y peculiar manera de concebir el "sujeto" que se propone y esboza en *SZ*. El aserto es controversial, en la medida en que, desde diferentes puntos de vista, se ha solido acusar a la concepción presentada en *SZ*, entre otras cosas, precisamente de no hacer debida justicia al ámbito de fenómenos vinculados con la dimensión esencialmente intersubjetiva de la experiencia humana. Según algunas voces, por cierto, muy connotadas, en la concepción de *SZ*, pese a todos sus denodados esfuerzos, Heidegger no se habría liberado suficientemente del anclaje básicamente egológico que caracteriza a la fenomenología de Husserl y, en general, a la filosofía trascendental, al plantear la problemática de la experiencia del otro desde la perspectiva del "sujeto" individual y, en el fondo, como un problema particular más, dentro de una teoría de los modos de acceso al ente intramundano, lo que no daría lugar, en definitiva, más que a una nueva variante de las teorías trascendentalistas de la constitución, en la línea de las "filosofía de la conciencia", al estilo de Kant y Husserl. La continuidad con la orientación básica de la "filosofía de la conciencia" se reflejaría, puede argüir-

se, en el hecho revelador de que la concepción heideggeriana no parece dejar demasiado espacio para el elemento esencialmente dialógico que, se supone, debería caracterizar, de uno u otro modo, a toda concepción que tome realmente en serio el papel de la "intersubjetividad" en la apertura del sentido y la constitución de la experiencia. Todavía más graves, se alega, serían las consecuencias de este tipo de enfoque, allí donde se trata de hacer justicia a la dimensión esencialmente normativa que involucran tanto la presencia del otro como también los fenómenos vinculados con la esencial sociabilidad del individuo humano. En el planteo heideggeriano, el otro parecería reducido al estatuto de un mero apéndice funcional del individuo, al quedar sujeto en la consideración a la perspectiva abierta por la pregunta acerca de las determinaciones constitutivas del ser de la existencia individual. Por otra parte, en el contexto de *SZ* la sociabilidad aparecería preponderantemente vinculada a los fenómenos que dan cuenta de la posibilidad de la 'existencia impropia', con sus peculiares características de autoenajenación, pérdida de sí y autoencubrimiento, mientras que la 'existencia propia' estaría concebida, en cambio, en términos de la posibilidad de inviduación radical que abren fenómenos tales como la solitaria "voz de la conciencia" y la referencia a la propia muerte, lo que daría lugar a una visión cuasiheroica de la autenticidad, de tono fuertemente decisionista.

En lo que sigue, no emprenderé el camino de una réplica, una a una, de estas objeciones, algunas de las cuales contienen, sin lugar a duda, elementos que deben ser tenidos seriamente en cuenta. Me concentraré, más bien, en el intento de reconstruir desde sí misma la propia concepción heideggeriana, por estar convencido de que ése es el mejor camino para hacer posible una evaluación precisa tanto de dicha concepción como de las críticas dirigidas contra ella. Mi impresión general respecto de estas últimas es que, aun conteniendo aspectos que merecen ser retenidos, suelen fallar en su objetivo básico, precisamente por no estar basadas, por lo general, en una adecuada consideración de las verdaderas pretensiones y el genuino alcance de la posición elaborada por Heidegger en *SZ*. En el caso concreto de la problemática de la '(inter)subjetividad', dos suelen ser los principales defectos en los que se incurre al evaluar la compleja concepción que elabora Heidegger, a saber: por una parte, el de no tomar adecuadamente en cuenta su orientación metódica básica; por otra parte, y en conexión con lo anterior, el de pretender extraer del texto, por vía de descontextualización, justamente aquello que el texto mismo, de modo declarado, no pretende ni puede ofrecer, esto es, una concepción antropológica o ética, en el sentido habitual de tales términos. La reconstrucción que ofreceré a continuación pretende contrarrestar, en alguna medida, ambas tendencias, e intenta presentar la concepción heideggeriana, hasta donde resulte posible, en toda su complejidad y sofisticación. Si este intento logra algún éxito, podrá contribuir también al objetivo ulterior de hacer posible un diálogo productivo con otras concepciones contemporáneas.

El carácter altamente sorprendente e, incluso, contraintuitivo de la posición elaborada por Heidegger dificulta, por cierto, su adecuada comprensión. Se trata, en efecto, de una concepción que intenta lograr una mediación entre polos que aparecen, a primera vista, como refractarios entre sí: posee una orientación trascendental, en cierto sentido del término, pero, a la vez, es claramente antisubjetivista; pone de relieve la función irreductible que cumplen los fenómenos que abren la posibilidad de una individuación radical, y, al mismo tiempo, otorga una clara preeminencia constitutiva a la dimensión intersubjetiva, apartándose así del punto de vista que se

supone que debería caracterizar a toda concepción egológica del "sujeto";[1] no se orienta fundamentalmente a partir de la consideración de estructuras dialógicas, pero, sin embargo, incluye como uno de sus objetivos básicos la puesta de manifiesto de condiciones estructurales que dan cuenta de la posibilidad de todo diálogo genuino, tal como dichas condiciones han sido relevadas posteriormente por concepciones de orientación esencialmente dialógica.

Siendo así las cosas, es claro que el peor camino para capturar en su especificidad la posición elaborada por Heidegger consiste en recurrir a etiquetas prefabricadas. Más bien, el único camino viable transita por una consideración atenta de los textos, que haga justicia, en cada caso, al marco sistemático en el que aparecen insertos. Por lo mismo, me basaré fundamentalmente en un examen de los pasajes relevantes contenidos en *SZ*. Pero complementaré la discusión apelando a desarrollos contenidos en textos compuestos en los años siguientes a la aparición de la obra, cuando Heidegger se desempeñaba como el sucesor de Husserl en Friburgo. Particularmente importantes para el tema que me ocupa son dos lecciones aparecidas en el marco de la *Gesamtausgabe* en la segunda mitad de los años 90, a saber: la lección del semestre de invierno de 1928-1929, publicada con el título "Einleitung in die Philosophie" (cf. *EPh*), y la lección del semestre de verano de 1934, que en la versión publicada lleva el título "Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache" (cf. *LFWS*).

2. La teoría heideggeriana de la '(inter)subjetividad' en el marco de *SZ*

Cuando se trata de comprender adecuadamente la orientación básica de la teoría de la '(inter)subjetividad' que Heidegger esboza en *SZ*, no se puede dejar, sin más, de lado una atenta consideración del contexto temático y metódico dentro del cual dicha teoría queda, desde el comienzo, enmarcada. No hace falta aclarar, por cierto, que el desarrollo de una teoría de la '(inter)subjetividad' no constituye el objetivo principal de *SZ*. Por el contrario, el alcance y la orientación de la consideración de la temática vinculada con el problema de la '(inter)subjetividad' vienen determinados de antemano por este objetivo principal, que consiste en el intento por despertar nuevamente la sensibilidad para la pregunta por el (sentido del) ser, a partir de una elucidación preparatoria del modo del ser del ente que plantea la pregunta, es decir, del ente que somos nosotros mismos, al que, como es sabido, Heidegger designa por medio del término *Dasein*.

En tal sentido, la problemática que pretende abordar Heidegger en *SZ* está presentada, desde el inicio mismo, como radicalmente ontológica. Sin embargo, lo que se entiende aquí por ontología, a pesar de las apariencias superficiales, alimentadas en parte por el propio Heidegger, está muy lejos de coincidir con lo que en la tradición

1. Formulo el punto de modo especialmente cuidadoso, porque no se me oculta que, al menos, en el caso de la concepción del Husserl tardío, la orientación básicamente egológica no resulta incompatible, sino, más bien, solidaria con el reconocimiento de la función constitutiva que desempeña la mediación de la alteridad del otro, cuando menos, en lo que concierne a determinados estratos de la identidad del "yo", en su concreción individual. Para una discusión de algunos de los principales aspectos de la concepción husserliana del *ego* que apuntan en dirección de una superación interna de los límites de los planteos egológicos más habituales, véase Vigo (2003).

metafísica, muchísimo antes ya de la aparición del término 'ontología' en la modernidad, se tenía en vista bajo la idea de una ciencia del ser. En efecto, Heidegger no pregunta, sin más, por el ser (*Sein*) sino, más bien, por el *sentido* del ser (*Sinn von Sein*). Y no concibe la tarea de la ontología como la propia de una teoría que se ocupa de los principios y las causas supremas de lo que es en cuanto es, al modo de la tradicional concepción *arqueológica* de la ciencia del ser. Por el contrario, lo que tiene en vista en la concepción presentada en la obra es, en lo esencial, una teoría que apunta a tematizar las condiciones que dan cuenta de la posibilidad de todo acceso comprensivo al ente y al ser por parte del *Dasein*. Para formularlo en términos más afines con la orientación general de la posición elaborada por Heidegger, se trata de poner al descubierto las condiciones que hacen posible la apertura a la comprensibilidad o, lo que es lo mismo, la venida a la presencia del ente y el ser, *en* y *con* la trascendencia del *Dasein*. En efecto, el *Dasein* es, precisamente, aquel ente, óntica y ontológicamente señalado, que, en virtud de su propia constitución de ser, provee el 'ahí' (*Da*) para la venida a la presencia del ente y el ser. Dicho de otro modo: en y con la trascendencia del *Dasein* se abre, de modo originario e irrevocable, aquel genuino y único *locus manifestationis*, sin el cual no resultaría, como tal, posible ningún tipo de mostración del ente y el ser. En su propia constitución ontológica el *Dasein* está esencialmente determinado por el *factum* de la comprensión preontológica de su propio ser y del ser del ente en general (cf. SZ § 4). Lo que Heidegger proyecta y, en parte, realiza en SZ es una concepción ontológica que tiene en el centro de la mira el ámbito correspondiente a lo que en la tradición metafísica se denominaba el *ens qua verum* (*on hos alethés*), y no exclusiva ni primariamente el correspondiente al ser en su sentido categorial, ya que la propia temática de las categorías y, en general, de las determinaciones básicas de lo que es en cuanto es queda, para Heidegger, situada de antemano en el marco más amplio que provee la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que en términos tradicionales se denomina la *verdad trascendental*. En este enfoque, el problema básico de la ontología es, pues, el de la apertura manifestativa del ente y el ser, el de su venida a la presencia (comprensibilidad), es decir, el problema de lo que, en el período posterior a la *Kehre*, Heidegger denominó la *verdad del ser*. De este modo, la ontología se constituye, para Heidegger, no tanto como una *arqueología*, en el sentido antes indicado, sino, más bien, como una *aleteiología*, para usar un término introducido originariamente por Emil Lask, el talentoso discípulo de Rickert, tempranamente desaparecido, que ejerció sobre el Heidegger de los comienzos, unos quince años más joven y también discípulo de Rickert, una influencia cuya importancia difícilmente pueda exagerarse.[2]

Ahora bien, esta transformación, por así decir, temática de la ontología va vinculada, indisolublemente, a una transformación paralela en el plano metódico, que se expresa en la tesis, explícitamente asumida en SZ, según la cual hay, a juicio de

2. Para una elaboración más amplia del contraste entre la concepción arqueológica y la concepción aleteiológica de la ontología, sobre la base de una discusión detallada de la concepción presentada en la introducción metódica de SZ, véase Estudio 5. Para el empleo del término 'aleteiología' (*Aletheiologie*) en Lask, véase LvU p. 424. He examinado algunos de los principales aspectos de la concepción aleteiológica elaborada por Lask en su doctrina de las categorías, con especial atención al modo en que reinterpreta en términos trascendentales el hylemorfismo aristotélico, en Vigo (2004).

Heidegger, una inevitable especifidad fenomenológica de la ontología, en la medida en que aquello que la ontología pretende convertir en tema de una elucidación expresa sólo sería accesible, como tal, fenomenológicamente: la ontología sólo es posible, pues, como fenomenología (cf. *SZ* § 7 C p. 35). La peculiar mediación entre tema y método que caracteriza a la concepción esencialmente aleteiológica de la ontología presentada en *SZ* adquiere su expresión más nítida e inmediata en el concepto fenomenológico de fenómeno que Heidegger elabora en la obra: lo que necesariamente se convierte en tema de una mostración expresa, como la que pretende llevar a cabo la elucidación fenomenológica, es aquello que, inmediata y regularmente, no se muestra de ese modo, sino que permanece en cierto sentido oculto, frente a lo que se muestra de modo directo e inmediato, pero constituye, al mismo tiempo, algo que pertenece esencialmente a lo que se muestra de modo inmediato, en cuanto provee su sentido (*Sinn*) y su fundamento (*Grund*) (cf. *SZ* § 7 C p. 35). Lo que la elucidación fenomenológica intenta traer al plano de la mostración expresa no es, pues, sino aquella dimensión apriorística de mediación atemática que hace posible la venida a la presencia (comprensibilidad) de lo que, en el plano de la actitud "natural" o prefilosófica, se muestra, por lo pronto, de modo inmediato. En tal sentido, el "tema" de una ontología fenomenológica es, como lo formula el propio Heidegger, aquello que se muestra de modo *precedente y concomitante* (*vorgängig und mitgängig*), pero, por lo pronto, sólo *atemático* (*unthematisch*) (*SZ* § 7 A p. 31). La ontología fenomenológica apunta, por tanto, a la puesta de manifiesto de lo que, desde el punto de vista de la propia actitud fenomenológica, puede denominarse como estructuras de 'inmediatez mediada' (*vermittelte Unmittelbarkeit*), para emplear la conocida expresión de Hegel.[3] Y lo hace justamente con vistas a poner de manifiesto la dimensión apriorística de mediaciones atemáticas que subyacen a su venida a la presencia (comprensibilidad), y la posibilitan. Por lo mismo, la ontología fenomenológica es siempre, y necesariamente, comprensiva e interpretativa, es decir, *hermenéutica*. En efecto, la elucidación fenomenológica no debe ni podría intentar situarse en una suerte de punto cero puramente ficcional. Por el contrario, partiendo de lo que en cada caso está siempre ya abierto y comprendido de determinado modo en el plano de la comprensión preontológica, debe intentar abrirse paso a través de las tendencias al ocultamiento y la desfiguración dominantes en dicha comprensión previa (cf. *SZ* § 7 C p. 36 s.), a fin de lograr, siquiera parcialmente, en el plano de la tematización expresa, el objetivo de una mostración originaria del fenómeno avistado en cada caso.[4] Pues bien, tratándose del fenómeno fenomenológico por excelencia, esto es, el (sentido del) ser del ente y el (sentido del) ser mismo, el camino que debe seguir el tipo de elucidación

3. Es mérito de C. F. Gehtmann haber apelado originalmente a la noción hegeliana de "inmediatez mediada" para dar cuenta de la especificidad de la concepción metódica presentada por Heidegger en *SZ*. Véase Gethmann (1974). Contra lo que pretenden ciertos reproches de recaída en una suerte de inmediatez acrítica, dirigidos contra la concepción de *SZ*, según los cuales ésta quedaría por detrás del nivel de reflexión metódica alcanzado ya por Husserl (así, sobre todo, E. Tugendhat), Gethmann enfatiza con acierto el hecho elemental de que el concepto fenomenológico de fenómeno elaborado por Heidegger se caracteriza, justamente, por involucrar una dimensión irreductible de mediación metódica. Para este aspecto, véase Gethmann (1974) esp. p. 93-107.

4. Para el concepto de hermenéutica y sus diferentes niveles de aplicación en *SZ*, véase ahora la muy buena presentación en Thurnher (2005).

propio de una ontología fenomenológica transita necesariamente, para Heidegger, por una tematización del ser del *Dasein*, destinada, justamente, a preparar la posibilidad de un nuevo planteo de la pregunta por el sentido del ser, en general. Pero todo acceso de este tipo al ser (*Erschließung von Sein*), justamente en la medida que apunta a éste como a lo trascendente sin más respecto del ente, constituye necesariamente, explica Heidegger, un *conocimiento trascendental* (*transzendentale Erkenntnis*). En tal sentido, la 'verdad fenomenológica' (*phänomenologische Wahrheit*), entendida como la apertura *expresa* del ser mismo en su sentido (*Erschlossenheit von Sein*), no es, en definitiva, sino *verdad trascendental* (*veritas transcendentalis*), en el sentido más preciso del término (cf. SZ § 7 C p. 38).[5]

Con lo anterior se conecta, de modo inmediato, un segundo aspecto definitorio de la orientación básica que adopta la posición elaborada en SZ, el cual reviste, por lo demás, especial importancia para la adecuada interpretación de la teoría heideggeriana de la '(inter)subjetividad'. Según se dijo, la elucidación fenomenológica debe partir de lo previamente abierto en el plano de la comprensión preontológica, ya que no puede buscar situarse en un punto cero, puramente ficcional, que estuviera libre de todo presupuesto. Se aludió, además, al hecho de que el modo de apropiación de sentido que dicha comprensión previa facilita está estructuralmente signado no sólo por la facticidad y la historicidad, sino también por determinadas tendencias al ocultamiento y la desfiguración, que, como Heidegger intenta mostrar en SZ, no son simplemente adventicias, sino que están ancladas, en definitiva, en el propio ser del *Dasein*. Ahora bien, aunque la presencia de tales tendencias al ocultamiento y la desfiguración constituye un hecho estructural, que concierne, en general, a toda comprensión preontológica del ser del ente y del ser, en general, su importancia se agudiza, sin embargo, de modo especialmente dramático, allí donde se trata del acceso que el *Dasein* tiene preontológicamente a su propio ser y, con ello, también al ser de los otros que son como él.

La posición que Heidegger elabora en torno al problema del acceso del *Dasein* a su propio ser y al ser de los otros, tanto en el plano de la actitud prefilosófica como, posteriormente, también en el de la actitud científica y, por último, en el de la reflexión filosófica, contiene una serie de elementos que deben ser tenidos adecuada-

5. El punto de Heidegger es más complejo de lo que a primera vista podría parecer, pues pone en juego el peculiar modo en que la concepción de SZ comprende las relaciones entre la actitud "natural" o prefilosófica y la actitud filosófica o, lo que es lo mismo, fenomenológica. Lo que caracteriza a la actitud filosófica no es, en definitiva, sino un modo peculiar de hacerse cargo de lo abierto ya de antemano en la comprensión preontológica, cuya especificidad viene dada por su carácter expreso y temático, y por sus peculiares pretensiones de radicalidad. 'Verdad trascendental', en el sentido de la apertura del ser en su sentido, impera ya, como tal, en el plano correspondiente a la propia comprensión preontológica. Lo que la elucidación filosófica lleva a cabo no es una instauración originaria de tal apertura de sentido, sino, más bien, una radicalización de su carácter de apertura, en la medida en que no sólo tematiza lo abierto en y a través de ella, sino también los presupuestos que hacen posible dicha apertura, como tal. Por lo mismo, si hubiera que formular el punto en términos tradicionales, habría que decir que la elucidación fenomenológica que tematiza las estructuras que hacen posible la venida a la comprensibilidad del ente en su ser y del ser como tal es ella misma, a la vez e indivorciablemente, 'verdad trascendental' y *teoría* de la 'verdad trascendental'.

mente en cuenta.[6] En primer lugar, hay que mencionar la tesis según la cual, en el acceso del *Dasein* a su propio ser, hay una relación, en principio, asimétrica entre lo que se abre de modo puramente ejecutivo, en el plano meramente óntico, y lo que de ello queda conservado en el plano de la comprensión preontológica, primero, y ontológica, después. La conocida tesis heideggeriana establece aquí que el *Dasein* es, para sí mismo, lo más cercano ónticamente y, a la vez, lo más lejano ontológicamente, pero no por ello, sin más, extraño, en el plano correspondiente a la comprensión preontológica.[7] Clave es aquí la posición, por así decir, intermedia que se otorga a la com-

6. Una instructiva discusión de conjunto de los aspectos vinculados con el problema del autoengaño y el olvido de sí, como momentos constitutivos de la autointerpretación del *Dasein*, se encuentra en Merker (1988). Véase esp. p. 61-152.

7. Cf. *SZ* § 5 p. 16: "El *Dasein* es para sí mismo ónticamente «lo más cercano» (*«am nächsten»*), ontológicamente lo más lejano (*am fernsten*), pero preontológicamente no extraño (*nicht fremd*)". Las comillas puestas por Heidegger a la expresión '*am nächsten*' marcan que la formulación en términos espaciales tiene aquí claros límites. En efecto, no se podría decir, en rigor, que ónticamente el *Dasein* es cercano a sí mismo, sino justamente en virtud del hecho de que es un ente signado por el *factum* de la comprensión preontológica de su propio ser y del ser, en general. La cercanía de la que aquí se trata no es ni puede ser, por tanto, la que vale para la espacialidad propia de las cosas, sino que tiene que ser aquella que es propia del ser del *Dasein*, como 'existencia': en tanto trascendente, el *Dasein* está siempre ya junto al ente intramundano, pero ello siempre sobre la base de un estar también junto a sí mismo, en el modo preciso del tener que hacerse cargo, de modo comprensivo-interpretativo, de su propio ser, a partir del empuñamiento ejecutivo de sus propias posibilidades de ser, fácticamente determinadas. Sin embargo, ese mismo modo de estar junto a sí y de hacerse cargo de sí está, como tal, signado por la facticidad, la historicidad y la tendencia a la caída, de modo que, *en* y *con* el hacerse cargo de sí, el *Dasein*, al llegar a estar junto a sí, al mismo tiempo ya se ha distanciado también, en alguna medida, de sí mismo, justamente por tener que comprenderse a sí mismo a partir de posibilidades fácticamente determinadas, que remiten en su origen, más allá de él mismo, también a las condiciones sociales, históricas y culturales imperantes, así como a la interpretación pública en cada caso dominante, y que, al mismo tiempo que le facilitan cierto acceso a su propio ser, también tienden a desfigurar aquello a lo que le facilitan acceso. La cercanía óntica del *Dasein* respecto de sí mismo viene, pues, posibilitada por aquello mismo que introduce ya un primer distanciamiento del *Dasein* respecto de sí, esto es, la comprensión preontológica de su propio ser. Dicho de otro modo: contra lo que pudiera parecer a primera vista, la máxima cercanía óntica del *Dasein* respecto de sí mismo y el primer distanciamiento de sí, que, sin llegar al completo autoextrañamiento, tiene lugar ya en la propia comprensión preontológica, no deben verse como dos pasos sucesivos, dentro de una secuencia de creciente autoextrañamiento. Por el contrario, constituyen, más bien, los dos momentos estructurales inseparables del originario 'estar junto a sí' del *Dasein*, tal como éste tiene lugar en el plano de la actitud "natural", justamente en la medida en que el *Dasein* es, como tal, el ente ónticamente caracterizado por el *factum* de la comprensión preontológica de su propio ser (y del ser, en general). En relación con el poder del 'estado de interpretado' (*Ausgelegtheit*) fácticamente imperante sobre la autointerpretación del *Dasein*, véase por ejemplo, *SZ* § 35 p. 169 s.: "En el *Dasein* se ha siempre ya asentado este 'estado de interpretado' propio de la habladuría (*Gerede*). Muchas cosas las llegamos a conocer primeramente de este modo, y no es poco lo que nunca va más allá de tal comprensión de término medio (*ein solches durchschnittliches Verständnis*). A este 'estado de interpretado' cotidiano, en el cual ha crecido primeramente, el *Dasein* nunca logra sustraerse. En él, a partir de él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión (*Verstehen*), interpretación (*Auslegung*), comunicación (*Mitteilen*), redescubrimiento (*Wiederentdecken*) y nueva apropiación (*neu Zueignen*). No se da jamás el caso de que un *Dasein*, no afectado y no seducido por este 'estado de

prensión preontológica. Ello implica tanto la existencia de cierta distancia del *Dasein* respecto de sí mismo, ya en el plano de la comprensión preontológica de su propio ser, como también el hecho de que, en dicho plano, no ha tenido lugar todavía un completo extrañamiento del *Dasein* respecto de sí mismo. El punto de fondo reside en el hecho de que, en el plano de la comprensión preontológica, el acceso del *Dasein* al propio ser está signado por una suerte de tensión estructural entre familiaridad y distanciamiento, que implica tanto la apertura de su propio ser, en su sentido originario, como también el tendencial ocultamiento de lo así abierto, en el modo de la desfiguración.

Que el *Dasein* tienda a comprender de modo desfigurado su propio ser, ya en el plano de la comprensión preontológica, es un hecho que se funda, a juicio de Heidegger, en la propia constitución de ser del *Dasein*, como el único ente cuyo ser consiste en la existencia, y que está, como tal, determinado por el *factum* de la comprensión preontológica. Más precisamente, en virtud de su propia trascendencia el *Dasein* está caracterizado no sólo por el 'ser junto' (*Sein-bei*) el ente intramundano, sino, al mismo tiempo, también por la tendencia a la 'caída' (*Verfallen*) *desde* sí *hacia* el ente del que cotidianamente se ocupa, lo que se expresa en una pertinaz inclinación a comprender su propio ser a partir del ser del ente intramundano, comprendido éste, a su vez, de cierta manera (cf. *SZ* § 5 p. 15). En tal sentido, Heidegger habla de una suerte de "refracción ontológica" (*ontologische Rückstrahlung*) de la comprensión del mundo, en el sentido de la totalidad del ente intramundano (p. 15: *"Welt"*, y no *Welt*), sobre la interpretación del propio ser del *Dasein*, la cual se verifica, como tal, ya en el plano correspondiente a la comprensión preontológica, pero que luego es continuada, consolidada y radicalizada en la interpretación filosófica del ser del *Dasein*.[8]

Por otra parte, resulta claro que si el distanciamiento que tiene lugar ya en la comprensión preontológica de su propio ser trajera consigo una suerte de completo autoextrañamiento respecto de sí mismo por parte del *Dasein*, entonces la elucidación fenomenológica no tendría ya ninguna posibilidad de hacer comparecer de modo genuino el ser del *Dasein* por vía de tematización, puesto que carecería de todo posible punto de partida: la comprensión ontológica permanece siempre, para bien o para mal, deudora de lo abierto ya en la comprensión preontológica. Pero, de hecho, no hay, a juicio de Heidegger, tal completo extrañamiento del *Dasein* respecto de sí, lo cual se explica probablemente ya por la simple razón de que si lo hubiera, ni siquiera

---

interpretado', quedara situado ante el vasto territorio (*das freie Land*) de un «mundo» en sí («*Welt*» *an sich*), para contemplar tan sólo lo que le hace frente. El señorío del 'estado de interpretado' público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del 'estar afectivamente dispuesto', es decir, sobre el modo fundamental (*Grundart*) en que el *Dasein* «se deja afectar» (*angehen*) por el mundo. El 'uno' bosqueja de antemano el 'encontrarse' (*Befindlichkeit*), determina qué se «ve» y cómo (...). El *Dasein* que se mantiene en la habladuría está, como 'ser en el mundo', desligado (*abgeschnitten*) de los modos ontológicos de referencia (*Seinsbzüge*) primarios y originariamente genuinos respecto del mundo (*Welt*), el 'coexistir' (*Mitdasein*) y el 'ser en' (*In-Sein*). Se mantiene en una suerte de nebuloso estado de suspensión (*in einer Schwebe*), y de ese modo, sin embargo, es todavía en medio del «mundo» (*bei der «Welt»*), con los otros y en relación consigo mismo".

8. Cf. *SZ* § 5 p. 15 s.: "En el *Dasein* mismo y, con ello, en su comprensión del ser (*Seinsverständnis*) reside lo que vamos a poner de manifiesto como la refracción ontológica (*ontologische Rückstrahlung*) de la comprensión del mundo (*Weltverständnisses*) sobre la interpretación del *Dasein* (*Daseinsauslegung*)".

podría ser constatado como tal. Dicho de otro modo: la propia detección de tendencias al encubrimiento y la desfiguración presupone ya que el ocultamiento de lo que en cada caso resulta así desfigurado no puede ser, como tal, completo. No menos cierto es, sin embargo, que la desfiguración parcial del ser del *Dasein* que tiene lugar en la apertura de sentido facilitada por la comprensión preontológica alberga, en su peculiar ambivalencia, tanto la posibilidad de una superación, siquiera parcial, del encubrimiento, como también la de su consolidación y radicalización, allí donde se trata de explicitar, en el plano correspondiente a la elucidación filosófica, lo avistado preontológicamente. Ahora bien, según Heidegger, lejos de detectar el encubrimiento aquí imperante, y de mitigar siquiera parcialmente sus efectos, la interpretación filosófica tradicional del ser del *Dasein*, signada por el predominio de la ontología de la *Vorhandenheit*, no habría hecho otra cosa, a lo largo de una compleja historia, que continuarlo, ratificarlo y profundizarlo crecientemente, hasta llevarlo al extremo del mayor extrañamiento ontológico posible. El paradójico resultado es que, justamente en virtud de su peculiar primado óntico-ontológico, al *Dasein* tiende a quedarle oculta, en definitiva, su propia constitución de ser, en su irreductible especificidad, sobre todo, en el plano correspondiente a la interpretación filosófica, que procura hacerse cargo de modo expreso y temático de dicha constitución de ser (cf. *SZ* § 5 p. 16).[9]

Este diagnóstico respecto del curso histórico de la interpretación filosófica del ser del *Dasein* no es un elemento adicional o secundario, dentro de la concepción de conjunto presentada en *SZ*. Por el contrario, provee uno de sus puntos de partida básicos, y se conecta de modo directo con la problemática central de la obra, esto es, la referida a la pregunta por el (sentido del) ser, en general. En efecto, ya desde los tiempos de las primeras lecciones de Friburgo, a comienzos de los años 20, más precisamente, entre 1919 y 1921, Heidegger había avistado la conexión esencial existente entre la incapacidad de la ontología tradicional para dar cuenta adecuadamente de la especificidad irreductible de la constitución de ser del hombre, por un lado, y el radical estrechamiento de la idea del ser al que había conducido finalmente la tradición metafísica, por el otro. El diagnóstico de Heidegger en esos años establece que, a partir de la asunción de la tesis general del primado de lo teórico, la tradición filosófica, incluida la propia fenomenología, no sólo no había logrado dar cuenta adecuadamente del ser de lo que se muestra dentro del mundo, al reducir indebidamente la experiencia del mundo circundante al acceso puramente constatativo a "cosas", sino que, además, se había visto llevada, de modo paralelo, a una interpretación reductivista del ser del ente que realiza dicha experiencia, al cual se lo niveló tendencialmente al estatuto de una mera "conciencia" teórica.[10] La interpretación del ser del hombre como "sujeto" o "conciencia" aparece así, ya en estos primeros intentos filosóficos, como el correlato necesario de la prevalencia de lo que posteriormente Heidegger caracterizó como una

9. Heidegger habla aquí de la estructura "categorial" (*"kategoriale" Struktur*) del *Dasein*. Las comillas se justifican por el hecho de que reserva el término 'categorial' para el ámbito de la ontología de las cosas que no tienen el modo de ser del *Dasein*. Las determinaciones y estructuras de ser del *Dasein* mismo no son denominadas, como se sabe, por medio de los términos 'categoría' (*Kategorie*) y 'categorial' (*kategorial*), sino por recurso a las nociones de 'existenciario' y 'existencial' (*Existenzial, existenzial*).

10. Para una discusión más detallada de algunos de los aspectos centrales de la concepción elaborada en las lecciones de 1919-1921, véase Estudio 9.

ontología de la *Vorhandenheit*. El esfuerzo por obtener a partir de la interpretación de Aristóteles, en particular, a partir de su concepción de la *kínesis* y la *prâxis*, un nuevo repertorio "categorial" que haga justicia a la irreductible especificidad ontológica de la vida fáctica, ya desde fines de 1921 (cf. esp. *Natorp*, *Aristoteles A*), responde de modo inmediato al diagnóstico básico de esas primeras lecciones.[11] Heidegger asume expresamente, ya en esos años, la tesis según la cual la ontología de la existencia humana hace forzoso el recurso a un repertorio "categorial" completamente nuevo, pues la peculiaridad ontológica de la vida fáctica es tal, que "hace saltar por los aires" (*sprengen*) el "sistema categorial" de la ontología tradicional (cf. *PhR* § 10 p. 54). Muy poco después, en la importante lección sobre hermenéutica de la facticidad de 1923, Heidegger desarrolla con mayor detenimiento las consecuencias de este diagnóstico, a través de una consideración del modo en que la interpretación filosófica del *Dasein* debe referirse a su "objeto" (cf. *Ontologie* §§ 11-13), e introduce ya de modo expreso la distinción terminológica entre 'categorías' y 'existenciarios', tal como ésta caracteriza posteriormente a la concepción de *SZ* (cf. *Ontologie* § 3 p. 16; § 13 p. 66).

La puesta de manifiesto de la radical insuficiencia del punto de partida propio de la ontología de la *Vorhandenheit* trae, pues, consigo consecuencias de decisiva importancia también para la teoría heideggeriana de la '(inter)subjetividad', ya que implica la necesidad de abandonar, sin más, todo enfoque sustancialista, allí donde se trata de dar cuenta de la peculiar constitución de ser del ente que somos nosotros mismos. Una adecuada teoría de la '(inter)subjetividad', que haga justicia a la constitución de ser del *Dasein*, no podrá, pues, orientarse a partir del modo tradicional de concebir al "sujeto" y la "conciencia". Por lo mismo, tampoco podrá asumir, sin más, el punto de partida en el 'yo', tal como éste caracterizó, sobre todo, a la filosofía egológica, desde la Modernidad. Pero, si esto es así, hay razones también para poner en cuestión la suposición habitual según la cual una teoría de la "intersubjetividad" debería buscar su punto de partida metódico en la relación 'yo'-'tú', tal como ocurre, por ejemplo, en los modelos dialógicos de constitución. A juicio de Heidegger, como se verá, la orientación ingenua a partir del sistema oposicional de los pronombres personales no sólo no facilita, sino que, más bien, bloquea, en general, el acceso genuino a la dimensión originaria de constitución de la que debe partir una teoría de la '(inter)subjetividad' fenomenológicamente adecuada, y que no corresponde con el punto de partida de una teoría de la "intersubjetividad", en el sentido habitual. Ello es así porque el punto de partida en el sistema oposicional de los pronombres personales lleva tendencialmente a asumir como ya previamente dada la realidad de lo que se designa en cada caso por medio del 'yo' ('nosotros'), el 'tú' ('vosotros') y el 'él'/'ella' ('ellos'/'ellas'), como si se tratara, sin más, de "cosas" subsistentes por sí mismas, al modo de los objetos sustanciales. Por el contrario, un acceso fenomenológicamente adecuado al modo de ser de lo mentado en cada caso por tales expresiones indexicales implica no perder de vista el carácter peculiar e irreductible de la constitución de ser del *Dasein*. Por lo mismo, el desarrollo de una teoría de la '(inter)subjetividad' que haga justicia a lo que el *Dasein* es *como tal* plantea, necesariamente, la exigencia de evitar la introducción de nociones de identidad y alteridad tomadas, sin más, del ámbito de la ontología de las meras "cosas", como si su traslado

11. Para la recepción de Aristóteles en 1921-1922 y, en particular, en el *Natorp*, véase la buena discusión en Segura Peraita (2002). Véase también Agnello (2006) p. 22-33.

al ámbito de la ontología del *Dasein* fuera un paso inocuo y comprensible de suyo, que no necesitara de la correspondiente acreditación fenomenológica.[12]

En tal sentido, explica Heidegger, una de las exigencias metódicas fundamentales para el aseguramiento de un acceso fenomenológicamente adecuado al ámbito de la '(inter)subjetividad' consiste, precisamente, en contrarrestar la tendencia a pensar la 'identidad' o 'mismidad' (*Selbstcharakter*) del *Dasein* en los términos propios de una teoría del *subjectum*, en sus diferentes posibles variantes, esto es, ya a partir de una concepción sustancialista del alma (*Seelensubstanz*), ya a partir de una concepción cósica de la "conciencia" (*Dinglichkeit des Bewußtseins*), o bien a partir de una concepción "objetualista" de la "persona" (*Gegenständlichkeit der Person*), y ello justamente en la medida en que se parte, en todos estos casos, de algo de cuyo ser se supone, explícitamente o no, que debería poseer el sentido de la *Vorhandenheit*. De ese modo, se toma, en definitiva, la sustancialidad (*Substantialität*) como hilo conductor ontológico para la determinación del ser del ente a partir del cual se intenta acceder al ámbito fenoménico de la '(inter)subjetividad' (cf. SZ § 25 p. 114). Por el contrario, la identidad propia del 'sí mismo' debe ser pensada aquí a partir del peculiar carácter de la autoposesión que corresponde *Dasein*, en cuanto caracterizado ontológicamente por la determinación del 'ser en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*) (cf. SZ § 9 p. 42). Ahora bien, el 'ser en cada caso mío' lleva en sí, como toda estructura existenciaria, la marca misma de la existencialidad, es decir, remite a la 'existencia', en el sentido del 'tener que ser' (*Zu-sein*), como un 'ser por referencia a las propias posibilidades', y, con ello, remite también necesariamente a la alternativa entre la 'propiedad' (*Eigentlichkeit*) y la 'impropiedad' (*Uneigentlichkeit*), como los dos modos fundamentales de la autoposesión del *Dasein*, a saber: el modo correspondiente al hacerse cargo de sí a partir de una individuación radical, transparente respecto de su propia facticidad y su propia finitud, por un lado, y el modo correspondiente a la descarga y la delegación de sí en la uniformidad anónima, que, al menos, transitoriamente permite una confortable, aunque ilusoria, instalación en una suerte de limbo de autoencubrimiento, por el otro.[13] Se sigue, pues, necesariamente que el 'sí mismo'

12. Para el papel del motivo de la autocosificación (*Selbstverdinglichung*) en la posición elaborada por Heidegger, en especial, en conexión con la crítica a la concepción husserliana de la subjetividad, orientada metódicamente a partir del modelo del acceso reflexivo al *ego*, véase Merker (1988) p. 74 ss. Como puede verse, sobre todo, en las lecciones de la primera época de Friburgo, el aspecto metódico vinculado con la crítica al modelo que busca en la reflexión el acceso al ser del "sujeto" juega, desde el primer momento, un papel decisivo en la posición elaborada por Heidegger: la tendencia a la cosificación del ser del "sujeto", inducida por el predominio de la ontología de la *Vorhandenheit* en la tradición metafísica, encuentra su ulterior sanción metódica, en el ámbito de la "filosofía de la conciencia" de la Modernidad, a través de la opción por el acceso reflexivo al ámbito de la subjetividad. A dicho modo de acceso Heidegger opone la concepción metódica que se orienta a partir de la idea de un acceso comprensivo-hermenéutico, de carácter no reflexivo. Para el contraste entre el acceso comprensivo-hermenéutico y el acceso reflexivo, desde las primeras lecciones de Friburgo hasta SZ, véase ahora la presentación de conjunto en von Herrmann (2000) esp. cap. I. Amplias discusiones de la crítica heideggeriana al modelo egológico de la "subjetividad" y la "autoconciencia" se encuentran, entre otros, en Blust (1987) esp. p. 1-190 y Øverenget (1998) esp. cap. V.

13. Para el 'ser en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*) como fundamento de la posibilidad tanto de la 'propiedad' como de la 'impropiedad', véase también *Grundprobleme* § 15 ß) p. 242 ss.

del *Dasein* debe ser pensado, desde el comienzo, de modo tal, que quede explicada la posibilidad de que, en su concreción óntica cotidiana, el *Dasein* sea su 'sí mismo' justamente *no* (*gerade nicht*) bajo la forma señalada del ser 'en cada caso yo mismo' (*je ich selbst*). En tal sentido, explica Heidegger, la obviedad óntica del enunciado según el cual yo soy aquel que en cada caso es el *Dasein* no debe llevar, en el plano de la elucidación filosófica, a la suposición errónea de que con el uso enfático de la expresión 'yo soy' queda ya predelineado el camino que debe seguir una adecuada interpretación ontológica de lo así "dado" (*das so "Gegebene"*) (cf. SZ § 25 p. 114 s.): de la constatación, ónticamente correcta, según la cual el *Dasein* soy en cada caso yo mismo no se sigue todavía nada para la analítica ontológica del 'sí mismo'.[14] El 'yo' debe ser tomado aquí como una mera 'indicación formal', de carácter 'no vinculante' (*unverbindliche formale Anzeige*), hacia algo que, en el contexto fenoménico a partir del cual se busca en cada caso el acceso a su ser, puede revelarse justamente como lo contrario de lo que dicha indicación parecería, a primera vista, sugerir, es decir, propiamente como un "no-yo". La expresión "no-yo" no remite aquí, por cierto, a lo que no posee la forma de ser del "yo" (*Ichheit*), sino, más bien, a un modo peculiar de ser del "yo", tal como éste se da, por ejemplo, en el fenómeno de la "pérdida de sí" (*Selbstverlorenheit*) (cf. p. 116).

Con lo anterior, se contecta también una segunda insuficiencia, no menos radical y grave en sus consecuencias, de toda interpretación, declaradamente o implícitamente, sustancialista del ser del "yo", a saber: este tipo de enfoque no permite hacer debida justicia al hecho básico de que, en la misma medida en que el *Dasein* es 'ser en el mundo', el "yo" no puede ser jamás pensado como un "sujeto" aislado, sin mundo y sin los otros. Por el contrario, los otros siempre ya son *ahí* (*sind da*), en el mundo, *con* (*mit*) el "yo" del caso. La pregunta que debe plantearse es, pues, cuál es la peculiar estructura ontológica de este 'ser ahí con' o 'coexistir' (*Mitdasein*) de los otros (cf. p. 116).[15] Pero sería, sin más, un error suponer que esta pregunta

14. La crítica a la idea ingenua según la cual el empleo de la expresión 'yo soy' provee el punto de partida adecuado para el acceso al ser del "sujeto" afecta, sin lugar a dudas, a toda la tradición de la filosofía egológica, desde Descartes en adelante. En particular, Heidegger critica también la posición de Husserl, en la medida en que éste partiría acríticamente de la idea de un acceso reflexivo al "yo", concebido como polo unificador y originario de actos intencionales, como si el modo de "darse" el "yo" correspondiera, sin más, a una forma específica de la experiencia constatativa de objetos. En tal sentido, se pregunta Heidegger qué estructura tendría específicamente tal "autodonación" (*Selbstgebung*) del "yo", y si acaso no habría que ver en ella, en rigor, una tentación engañosa (*Verführung*), cuyo origen debe explicarse a partir del propio modo de ser del *Dasein* (cf. SZ § 25 p. 115; véase también la amplia crítica al punto de partida egológico, en contraste con el punto de partida en el *Dasein* como 'ser en el mundo', en *Grundprobleme* § 15 p. 219-251). En la lección de 1934, la concepción del 'sí mismo' en términos de algo a lo que puede accederse en una suerte de vuelta reflexiva sobre sí, es tratada, ella misma, como un fenómeno derivado de la 'pérdida de sí' (*Selbstverlorenheit*), en la que habitualmente está instalado el *Dasein* en su concreción cotidiana (cf. LFWS §12 b) p. 53). Para el problema de la autodonación del "yo", en conexión con la pregunta metódica por el correcto acceso al ámbito del 'sí mismo' (*Selbst*), véanse también las atinadas explicaciones en Blust (1987) p. 66 ss. Una discusión concisa de la "hermenéutica del sí mismo" elaborada en SZ se encuentra ahora en Rodríguez (2004) p. 61-82.

15. La radical crítica de Heidegger al punto de partida en un "sujeto" aislado, concebido como una mera "conciencia", implica una puesta en cuestión, igualmente radical, de los intentos de dar

puede, como tal, abordarse independientemente de la pregunta por la estructura ontológica del 'sí mismo' del *Dasein*. Por el contrario, ambas preguntas señalan, a juicio de Heidegger, hacia dos aspectos inseparables de uno y el mismo problema de fondo. En efecto, por una parte, el 'sí mismo' del *Dasein* debe ser pensado de modo tal, que incorpore, en su propia estructura, el momento del 'ser con' los otros; por

---

cuenta de la posibilidad del acceso al otro a partir de la "conciencia de sí", a través de fenómenos proyectivos del tipo de la "empatía" (*Einfühlung*), en virtud de los cuales el otro se constituiría como una suerte de "*doublette*" del propio 'yo'. Contra este tipo de abordaje, Heidegger enfatiza el hecho de que se parte aquí de una premisa básica claramente falsa, a saber: la de que el 'ser respecto de sí' propio del *Dasein* puede proveer la clave interpretativa para esclarecer la estructura de su 'ser respecto de otros'. Por el contrario, Heidegger asume que no se puede dar cuenta del acceso al otro *como otro*, sobre la base del modo en que el *Dasein* se refiere a sí mismo (cf. *SZ* § 26 p. 124 s.). En la lección de 1928-1929 se somete a crítica, desde la misma perspectiva, la concepción monadológica de la 'coexistencia' (*Miteinandersein*) desarrollada por Leibniz: todo enfoque monadológico resulta, desde el comienzo, incapaz de dar cuenta del carácter originario e irreductible del 'coexistir' (cf. *EPh* § 19). No deja de llamar la atención que esta crítica, en la cual se vuelve a mencionar la insuficiencia de la explicación basada en el recurso a la noción de empatía (cf. p. 144), anticipe no sólo la orientación, sino incluso también parte del vocabulario básico de la concepción de la "intersubjetividad" que Husserl expondría, poco después, en la famosa "Quinta Meditación" de *CM*. Para la recepción crítica y la continuación de la teoría husserliana de la "intersubjetividad" por parte de Heidegger, véase la concisa e iluminadora discusión en Theunissen (1964) p. 156-186, que, en lo que a penetración filosófica se refiere, probablemente no ha sido aún superada, a pesar del gran avance que se ha realizado en los últimos cuarenta años, en lo relativo a la base textual disponible para la interpretación de la posición de ambos autores. En la interpretación de Theunissen, que considera también el intento de superación crítica de las posiciones de Husserl y Heidegger elaborado por Sartre (cf. p. 187-240), las concepciones trascendentalistas de la "intersubjetividad" aparecen contrapuestas, en general, a las concepciones dialógicas, en la medida en que éstas intentarían proveer un modelo alternativo de fundamentación, que abandona el punto de partida en el 'yo' propio de la filosofía trascendental. Desde esta perspectiva, Theunissen considera las posiciones dialógicas elaboradas por pensadores como A. Reinach, M. Bubber, D. von Hildebrandt, K. Löwith, L. Biswanger y K. Jaspers, entre otros (cf. p. 374-482). En este punto, la obra de Theunissen revela claramente su carácter precursor, si se tiene en cuenta el auge que experimentaron posteriormente los enfoques dialógicos, tanto en el ámbito de la hermenéutica (H.-G. Gadamer), como en el de la teoría crítica y la ética del discurso (K.-O. Apel, J. Habermas). En la propia tradición fenomenológica ha habido recientemente intentos de superación del paradigma trascendentalista, que se caracterizan precisamente por su orientación pluralista y dialógica (B. Waldenfels). Sin embargo, es dudoso que la opción por el punto de partida dialógico esté realmente en condiciones de ofrecer una alternativa que excluya el punto de partida en el 'sí mismo', propio del enfoque trascendental. Y hay quien ha argumentado convincentemente que, en rigor, la importancia de la perspectiva aportada por tales enfoques no reside tanto en poner de manifiesto la posibilidad de una superación definitiva del punto de partida en la primera persona, sino, más bien, en haber hecho consciente la necesidad de una reformulación de dicho punto de partida, que enfatiza, sobre todo, la dimensión irreductiblemente práctico-ética de la experiencia originaria del 'sí mismo', en el sentido enfatizado por E. Lévinas. Para una excelente discusión de estas conexiones, véase Crowell (1999). Como quiera que sea, la posición heideggeriana, tal como intento reconstruirla aquí, se caracteriza justamente por identificar como su punto de partida metódico una dimensión originaria de indiferenciación, previa a toda distinción nítida entre el ámbito de la primera y la segunda o la tercera persona, y, con ello, previa también a toda distinción nítida entre el singular y el plural.

otra parte, la posibilidad del 'ser ahí con', o sea, la posibilidad de la 'coexistencia' del *Dasein* y los otros en el mundo, en sus diferentes modos de concreción óntica, no puede ser esclarecida, como tal, sino a partir de la propia estructura de ser del *Dasein*. Así vistas las cosas, no hay, pues, por un lado, el problema referido al ser del "sujeto" como tal, y, por otro, el problema referido al problema de la "intersubjetividad". Hay, en rigor, un único problema ontológico de base, el problema de la '(inter)subjetividad', que comprende al mismo tiempo, y con igual originalidad, tanto el aspecto referido al 'sí mismo' como el aspecto referido al 'ser ahí con' o 'coexistir'. Por lo mismo, la exigencia de Heidegger según la cual el "yo", como determinación esencial del *Dasein*, debe ser interpretado, necesariamente, en sentido existenciario (cf. p. 117), involucra, al mismo tiempo, ambos aspectos del problema, tal como éstos aparecen a la luz del requerimiento metodológico que prescribe evitar toda posible recaída en una concepción sustancialista del "yo". Esto permite explicar, probablemente, por qué razón Heidegger provee una formulación final de la cuestión en términos de la alternativa entre la "independencia propia del sí mismo" (*Ständigkeit des Selbst*) y la correspondiente "falta de independencia" (*Unselbstständigkeit*) (cf. p. 117). En efecto, lo peculiar de esta formulación consiste, justamente, en el hecho de que las nociones de 'independencia' y 'falta de independencia' del 'sí mismo' sugieren, desde el comienzo, la imposibilidad de una distinción tajante entre la cuestión de la 'identidad' del "yo", por una parte, y la cuestión de la 'coexistencia' del "yo" con los otros, por la otra.

Por referencia a este trasfondo, se comprende mejor no sólo el peculiar enmarcamiento dentro del cual Heidegger presenta la teoría de la '(inter)subjetividad' desarrollada en SZ, sino también la, a primera vista, sorprendente secuencia que establece el orden de fundamentación establecido en dicha teoría. Por una parte, el marco general dentro del cual tiene lugar el abordaje de la problemática de la '(inter)subjetividad' viene dado por la pregunta por el 'quién' (*Wer*) del 'ser en el mundo' (cf. SZ §§ 25-27). Como es evidente, ello implica que dicha problemática pone necesariamente en juego la estructura total del 'ser en el mundo', en toda su complejidad de elementos, lo cual hace, desde el comienzo, imposible la orientación a partir de la idea de un "sujeto" aislado. Pero, por otro lado, no menos decisivo resulta el hecho de que la pregunta orientativa no sea aquí la de *qué* (*Was*), sino, más bien, la de *quién* es el *Dasein*, como 'ser en el mundo'. La lección de 1934 confirma la importancia de este aspecto, al insistir sobre la diferencia irreductible que separa al punto de partida en la pregunta por el 'quién' (*Werfrage*) de toda orientación a partir de la pregunta por el 'qué' (*Wasfrage*). No se trata aquí, en efecto, de una pregunta referida a las propiedades definitorias de algo que tiene el modo de ser de las "cosas", sino, más bien, de una pregunta que apunta a nuestra *identidad* como el ente que precisamente somos, la cual no puede concebirse nunca en términos de una mismidad cósica (cf. LFWS § 10 p. 33 s.). Por lo mismo, se trata, en el caso de la pregunta por el 'quién', de una pregunta que, al mismo tiempo, nos concierne en nuestro propio ser, en el sentido de que no sólo interroga por él, sino que, al mismo tiempo, lo pone en juego: el que pregunta está aquí, al mismo tiempo, puesto en cuestión en y con su misma pregunta, es alcanzado en su propio ser por ella (cf. LFWS § 11 a) p. 39). Esto no puede resultar sorpendente, si se tiene en cuenta que la pregunta por el 'quién' del *Dasein* como 'ser en el mundo' forma parte, en definitiva, de la pregunta por el ser del *Dasein*, y que el *Dasein* guarda, en virtud de su mismo ser, una relación de ser con su propio ser: como existente, el

Dasein es aquel ente al que en su ser "le va", en cada caso, su propio ser total (cf. SZ § 9 p. 42).

Por otra parte, también la, a primera vista, sorprendente secuencia de fundamentación que presenta la teoría de la '(inter)subjetividad' desarrollada en SZ guarda relación directa con la orientación básica que le prescribe el trasfondo antisustancialista en el cual la teoría queda inscripta desde el comienzo. En efecto, Heidegger insiste en el hecho de que un abordaje adecuado del ámbito fenoménico de la '(inter)subjetividad' no puede buscar orientación a partir de fenómenos como el 'yo', el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros', allí donde se trata de dar cuenta del 'sí mismo' (*Selbst*) del *Dasein*, en su peculiar estructura ontológica. Por el contrario, sólo a partir de una elucidación adecuada del 'sí mismo' del *Dasein* se abre una vía para hacer accesibles, en su posibilidad y su estructura, fenómenos derivativos como el 'yo', el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros'. Como explica la lección de 1934, la primera determinación ontológica del 'quién' del *Dasein* debe buscarse en el 'sí mismo' como tal, y no en el ámbito oposional del 'yo' y el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros'. La razón es doble. Por una parte, la orientación a partir de la determinación no sustantiva del 'sí mismo' evita o, al menos, minimiza el riesgo de la recaída en un enfoque sustancialista del 'quién' del hombre (cf. LFWS § 11 p. 35 s.). Por otra parte, y en inmediata conexión con lo anterior, la determinación del 'sí mismo' apunta a una dimensión básica de constitución de la identidad del *Dasein*, que no decide todavía nada acerca de la oposición entre el singular y el plural, ni entre lo propio y lo impropio, y a partir de la cual pueden explicarse, en su génesis, los fenómenos derivativos de identidad, señalizados por el uso enfático del 'yo', el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros'. Son estos últimos fenómenos, explica Heidegger, los que se determinan a partir del 'sí mismo', y no viceversa (cf. § 11 a) y b) p. 37 ss.). El hecho de que no poseamos algo así como un "concepto" (*Begriff*) del 'sí mismo', a diferencia de lo que ocurre o parece ocurrir con nociones como la de la "persona" o bien la del "yo", no sólo no agrava aquí las dificultades, sino que, en cierto sentido, incluso las mitiga, pues facilita la posibilidad de no perder rápidamente el contacto con lo que se abre como sentido del 'sí mismo', en el plano de la precomprensión preconceptual de nuestro propio ser (cf. § 11 p. 35 ss.).

Sobre esta base, la peculiar secuencia de fundamentación que Heidegger tiene en vista deberá partir del 'sí mismo', tomado en su indiferente concreción óntica habitual, que no es otra que la que corresponde a la modalidad nivelada de la 'cotidianidad de término medio' (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), designada terminológicamente por el 'uno' (*das Man*), para reobtener posteriormente desde allí la posibilidad del 'sí mismo' propio, en las modalidades del 'yo', el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros'. El punto de partida en la indiferencia del 'uno' tiene aquí una justificación esencialmente metódica, que nada tiene que ver con la adhesión a una suerte de sociología pesimista de la cotidianidad humana. Por el contrario, Heidegger piensa que la interpretación filosófica tradicional del ser del *Dasein* tendió a pasar por alto el fenómeno de la 'cotidianidad de término medio', al orientarse metodológicamente a partir de una noción enfática de la individualidad personal, tal como ésta aparece, sobre todo, en las formas logradas y extremas de la existencia humana (*vgr.* el héroe, el artista, el filósofo, el santo). De este modo, la interpretación filosófica tradicional no estuvo en condiciones de hacer justicia al fenómeno nivelado de la 'cotidianidad de término medio', el cual es, como tal, un fenómeno *positivo*, de enorme relevancia fenomenológica, para un adecuado acceso a la estructura de ser del 'sí mismo', justamente en la medida en que testimonia acerca de la posibilidad de la 'pérdida de sí' y el 'olvido de

sí', de la descarga de sí en la uniformidad anónima y la delegación del propio ser en la impersonalidad.[16]

Ahora bien, hay, piensa Heidegger, un camino metódico que, en el plano propio de la elucidación filosófica, lleva de la concreción óntica impropia del 'sí mismo' en el 'uno' a las modalidades propias de concreción del 'yo', el 'tú', el 'nosotros' y el 'vosotros', en el sentido enfático que adquieren tales expresiones, allí donde refieren a la existencia individual, grupal o comunitaria que satisface las exigencias de autotransparencia que su propio ser le impone al *Dasein*, ya en el plano de la actitud prefilosófica. En cambio, no hay un camino metódico que lleve de estas formas de la 'existencia propia' a la indiferencia niveladora y anónima del 'uno'. La secuencia derivativa que establece la teoría de la '(inter)subjetividad' de *SZ* debe, pues, mostrar cómo es posible la emergencia de tales formas del existir a partir de la dimensión originaria del 'uno', que provee aquí el *terminus a quo* del análisis, justamente en la medida en que aparece como el punto de fuga de todas las distinciones que parecen habitualmente relevantes a la hora de caracterizar la identidad del "sujeto" y la problemática vinculada con la posibilidad de la "intersubjetividad". Por otro lado, y justamente a fin de evitar toda recaída en la idea de un "sujeto" monádico aislado, el análisis debe ser realizado a partir de la estructura total del 'ser en el mundo', y ello de modo tal que en la explicación de las transiciones relevantes comparezcan los distintos momentos que constituyen dicha estructura, cada uno en su propio papel funcional. Por lo tanto, la secuencia derivativa debe combinar todos los puntos de vista relevantes, y dar cuenta del papel que cumple tanto el 'sí mismo' como también el 'ser con (los otros)' (*Mitsein*) y el 'ser junto (al ente intramundano)' (*Sein bei*) en tales transiciones, y ello tanto desde el punto de vista de la modalidad propia como de la modalidad impropia de concreción de cada una de tales estructuras formales. Puede resumirse el complejo derrotero de la teoría de la '(inter)subjetividad' que Heidegger tiene aquí en vista, diciendo que si su *terminus a quo* debe buscarse en el 'uno', como modo impropio y nivelado del 'sí mismo' en la 'cotidianidad de término medio', el *terminus ad quem* al que apunta dicha teoría no es otro que el del 'nosotros' propio, tal como éste se realiza en una genuina comunidad de destino. El camino de uno a otro término no constituye, por así decir, una línea recta, sino que transita a través de las bifurcaciones que corresponden a aquellos peculiares fenómenos de recuperación de sí, que posibilitan la emergencia de la genuina individualidad del 'yo' y el 'tú', a partir de la nivelación indiferenciada del 'uno'.

3. El 'ser con' *(Mitsein)* y el 'coexistir' *(Mitdasein)*

Como se dijo ya, en cuanto 'ser en el mundo', el *Dasein* es, a la vez, tanto 'ser junto' al ente intramundado como también 'ser con' los otros que son como él mismo. El 'ser

16. Para el problema relativo al punto de partida en la 'cotidianidad de término medio', véase Blust (1987) p. 96 ss. Como se echa de ver, al igual que en otros puntos centrales de la concepción presentada en *SZ*, también en el caso del punto de partida en la 'cotidianidad de término medio', muchas de las confusiones habituales en torno al genuino alcance de la posición fijada por Heidegger derivan, precisamente, de no tomar debidamente en cuenta su motivación irreductiblemente metódica.

con' es la estructura formal ontológico-existenciaria que posibilita *todos* los modos ónticamente determinados de relación con los otros, tanto los propios como los impropios, tanto los plenos como los deficientes. En efecto, fenómenos defectivos tales como el estar solo, la indiferencia respecto de los otros, el estar lejos de los otros, etc., deben verse, en su peculiar concreción óntica, como fundados en la estructura ontológico-existenciaria del 'ser con' (cf. *SZ* § 26 p. 120 s.). Ahora bien, el modo en que el 'ser con' se concretiza en la cotidianidad no depende *meramente* de esa misma estructura, sino que viene, de algún modo, ocasionado y codeterminado por la totalidad de los momentos del 'ser en el mundo' como tal, en particular, por el momento del 'ser junto' al ente intramundano, y también por la presencia de los otros dentro del mundo, que es el aspecto constitutivo de dicha totalidad que Heidegger tematiza bajo la noción de 'coexistencia' (*Mitdasein*). El 'ser en' del 'ser en el mundo' es, pues, siempre ya un 'ser con' los otros, y el 'ser en sí' intramundano (*das innerweltliche Ansichsein*) que corresponde a esos otros es el 'coexistir', en el sentido preciso del 'ser ahí con' (*Mitdasein*) (cf. p. 118).

Pues bien, como había mostrado ya el análisis del mundo y el ente intramundano (cf. §§ 14-18), en y con el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano' no sólo es descubierto el ente intramundano mismo y el mundo, como tal, sino que también comparece el otro *Dasein*, en calidad de usuario, destinatario o beneficiario de aquello de lo que el trato práctico-operativo se ocupa de modo inmediato (cf. *SZ* § 26 p. 117 s.; véase también § 15 p. 70 s.). El otro *Dasein es* siempre ya *ahí con* (*ist mit da*) el propio *Dasein*. Pero este 'con' tiene ya, como tal, la forma de ser del propio *Dasein*, y no puede ser concebido al modo de la mera copresencia de cosas (cf. § 26 p. 118). En la medida en que en y con el trato práctico-operativo comparece siempre ya también el otro *Dasein*, en esa misma medida el mundo (*Welt*) del que el *Dasein*, como 'ser en el mundo' se ocupa 'viendo en torno' (*umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein*) es siempre, a la vez, co-mundo (*Mitwelt*), es decir, un mundo compartido con los otros (cf. p. 118).[17] De modo correspondiente, el 'ahí' (*da*) de que aquí se trata tiene siempre ya la forma de ser del *Dasein*. La identificación indexical sobre la base del sistema de los pronombres personales remite, explica Heidegger, a la espacialidad propia del *Dasein*, tal como fue tratada en el § 23, y no tiene, por tanto, como centro de referencia una suerte de "yo cósico" (*Ich-Ding*) (cf. § 26 p. 119).[18] Pero tampoco comparecen los otros, desde luego, como "cosas personales", dadas meramente 'ante los ojos' (*vorhandene Persondinge*), sino que se los encuentra en y a través del trato práctico-operativo, es decir, en el trabajo mismo, y son descubiertos así en su 'ser en el mundo'. Incluso los modos de comparecencia defectivos de los otros, del tipo del "estar ahí en derredor sin hacer nada" (*bloßes Herumstehen*), tienen ya, como tales, la forma de la

17. Para el mundo como mundo compartido (*Mitwelt*), veáse el tratamiento desarrollado ya en la lección de 1923, el cual tematiza expresamente la conexión con la 'cotidianidad de término medio' y el 'uno'. Véase *Ontologie* §§ 18-21.

18. En este contexto, Heidegger remite a la teoría lingüística acerca del parentesco originario de las raíces pronominales y las adverbiales elaborada por Wilhelm von Humboldt, y enfatiza el hecho de que aun cuando desde el punto de vista genético deba concederse un primado a la significación locativa de las raíces pronominal-adverbiales, dicha significación debe entenderse, como tal, a partir de la espacialidad propia del *Dasein* (cf. *SZ* § 26 p. 119 s.), y no sobre la base de una determinada representación de lo que sería el espacio meramente "físico".

'coexistencia', y nunca el carácter de la mera copresencia categorial (cf. p. 120): en el mundo el otro hace frente, como tal, siempre ya en su 'coexistir' (p. 120). Fundamental es el hecho de que esta comparecencia de los otros no ocurre, originariamente, en virtud de ningún rodeo a través de una captación que diferencie a esos otros del propio "yo". No se trata de ningún tipo de acceso comparativo-distintivo por parte de un "yo" monádico al ámbito de otros "yo", igualmente monádicos, sino que los otros comparecen, de modo directo y originario, a partir del mundo mismo (*aus der Welt her*), en y con el trato práctico-operativo con el ente 'a la mano'.[19] Más aún: ni la comparecencia del otro ni tampoco la del propio "yo" tienen la forma de una suerte de tematización objetivante. Por el contrario, la absorción en aquello de lo que en cada caso se ocupa el trato práctico-operativo tiene su contrapartida estructural en el hecho de que el propio *Dasein* comparece ante sí mismo, normalmente, en una suerte de "apartar la vista de sí" (*Wegsehen*) o, de modo más preciso aún, en un "todavía no ver" el propio "yo", como centro de la actividad consciente: el *Dasein* se encuentra a sí mismo, por lo pronto, en y desde aquello de lo que en cada caso se ocupa (cf. p. 119).

Ahora bien, la relación aquí avistada entre la estructura formal del 'ser con' y el fenómeno del 'coexistir' es, como tal, compleja, ya que involucra diferentes direcciones de consideración. Por un lado, es la estructura formal del 'ser con' la que hace posible el 'coexistir', entendido éste como el tipo de ser hacia el cual los otros son "puestos en libertad" (*freigegeben*) intramundanamente: sólo intramundanamente puede abrirse el 'coexistir' de los otros, y ello sólo en la medida en que el *Dasein* mismo es ya, en su propio ser, 'ser con', de modo que, en este sentido, el 'coexistir' se funda necesariamente en el 'ser con' (cf. p. 120). Más aún: el 'ser con' no sólo hace posible el 'coexistir' de los otros para el propio *Dasein*, sino que, a la vez, posibilita que el propio *Dasein* comparezca ante los otros, también él mismo, en el modo de la 'coexistencia'.[20] Se estructura así, sobre la base del 'ser con', un espacio compartido de mutua comparecencia, en el modo del 'coexistir'. Por otro lado, la estructura formal del 'ser con' sólo puede efectivizarse, en cada caso, bajo una determinada modalidad óntica de concreción, sea en el modo de la 'propiedad' o bien en el de la 'impropiedad'. Y, por cierto, el modo en que dicha concreción óntica tiene lugar no es independiente del modo concreto en que ónticamente comparecen tanto el ente intramundano como también, y muy en particular, los otros, en el acceso inmediato al mundo, a través del trato práctico-operativo. En efecto, todo ello tiene repercusión inmediata también sobre el modo en que el propio *Dasein* comparece ante sí mismo, al hacerse cargo de sí ejecutivamente de una determinada manera, que puede ser propia o impropia. Por

19. Esto vale, a juicio de Heidegger, tanto para las formas propias como impropias de concreción del 'sí mismo', ya que tampoco la genuina comunidad, constituida a partir de existencias invidua-les asumidas en el modo de la 'propiedad', tiene origen en un acceso de tipo comparativo-distintivo, a través del cual el "yo" se diferenciara primero de los "otros", para luego (re)vincularse a ellos de un modo, por así decir, extrínseco o adventicio, respecto de su propia identidad. Para el contraste entre la concepción husserliana de una comunidad monadológica trascendental, por un lado, y la concepción heideggeriana del 'ser unos con otros' en el modo de la 'propiedad', por el otro, véanse las observaciones en Theunissen (1964) p. 176 ss.

20. Cf. § 26 p. 121: "Sólo en la medida en que posee la estructura esencial del 'ser con' (*Mitsein*), el propio *Dasein* es 'coexistir' (*Mitdasein*), en tanto hace frente para otros (*als für Andere begegnend*)".

ello, como se echa de ver, aunque, desde el punto de vista ontólogico, es el 'coexistir' el que se funda en el 'ser con', y no viceversa, no menos cierto es que, desde el punto de vista de su concreción óntica, el 'ser con' viene fácticamente determinado también por el modo concreto en que se realiza el 'coexistir' en cada caso, dado que ya el propio 'sí mismo' del *Dasein* viene determinado fácticamente de esa manera: el espacio de *comparecencia mutua*, abierto fácticamente en y con el 'coexistir' unos con otros, fundado ontológicamente en el 'ser con', constituye a la vez, e indivorciablemente, también un espacio fácticamente determinado de *autocomparecencia*, es decir, de comparecencia del *Dasein ante sí mismo*.

Desde esta perspectiva, se comprende, pues, la razón de fondo por la cual, a juicio de Heidegger, las posibles modalidades de concreción del 'ser con' y del 'coexistir' mantienen necesariamente un paralelismo estructural, tanto entre sí como también con las posibles modalidades de concreción del 'sí mismo' del *Dasein*. Visto desde la unidad estructural del 'ser en el mundo', hay, por consiguiente, un solo y único problema de la '(inter)subjetividad', que puede ser abordado, por cierto, desde los diferentes ángulos que abre cada uno de los componentes constitutivos de dicha totalidad estructural. En lo que respecta particularmente al 'ser con', Heidegger pone de manifiesto tanto una modalidad propia como una modalidad impropia de realización del modo de acceso en el cual el otro *Dasein* comparece, como tal. A diferencia de lo que ocurre en el caso del ente intramundano que no tiene la forma de ser del *Dasein*, el modo de acceso al otro *Dasein* no puede consistir en el mero 'curarse de' o 'proveer' (*Besorgen*), sino que tiene la forma del 'procurar por' (*Fürsorge*), que es el modo de ser por referencia al otro del cual toda forma fáctica e institucionalizada de atención, cuidado, aseguramiento y beneficencia constituye una determinada concreción óntica. En su carácter ontológico-formal, el 'procurar por' es el fundamento también de los modos ónticamente deficientes del ser por referencia al otro, tales como el ser "contra" (*Wider*) o "sin" (*Ohne*) el otro, los cuales deben verse, por tanto, como posibles concreciones del "para" (*Für*) constitutivo del 'ser *para*' el otro, en el modo del 'procurar por' (*Fürsorge*) (cf. p. 121).

Ahora bien, en su concreción fáctica, tal como ésta acontece en la 'cotidianidad de término medio', el 'ser unos con otros' (*Miteinandersein*) propio del 'procurar por' está predominantemente caracterizado por los modos deficientes de la no llamatividad (*Unauffälligkeit*) y la obviedad (*Selbstverständlichkeit*), al igual que lo que ocurre con el ser de lo 'a la mano', como tal (cf. p. 121). De esta comparecencia nivelada de los otros, en la modalidad cotidiana del 'procurar por', deriva posteriormente, ya en el plano de la interpretación ontológica, la nivelación cosificante de la estructura del 'ser unos con otros', como si el indiferente "no importarle nada a uno del otro" fuera, sin más, equivalente a una mera copresencia cósica de lo que no tiene el modo de ser del *Dasein* (cf. p. 121 s.). Se pasa así por alto el carácter ontológicamente positivo del 'ser unos con otros', que hace posible incluso sus formas niveladas. Dicha interpretación cosificante del 'ser unos con otros' es, pues, solidaria de la correspondiente interpretación cosificante del 'sí mismo', aunque en el caso del 'sí mismo' sea, en principio, el uso identificatorio enfático de los pronombres personales, en particular, el de 'yo', el que se sitúa en el primer plano de la atención filosófica. Esto supone, pues, un doble encubrimiento, ya que no sólo impera aquí la interpretación cosificante del 'sí mismo', sino que dicha interpretación queda, por lo pronto, enmascarada, precisamente, en su carácter cosificante, al resultar encubierta por teorías que supuestamente pretenden poner de relieve el carácter ontológicamente irreductible del "yo", y

del ser personal que le pertenece. Aunque Heidegger no lo expresa con suficiente claridad, aquí reside una de las razones principales que explican por qué el acceso fenomenológico al 'sí mismo' de la 'cotidianidad de término medio' debe proceder partiendo de la correspondiente forma del 'ser unos con otros', y no del empleo enfático de la identificación autorreferencial por medio del pronombre 'yo', la cual tiende a encubrir el hecho fenomenológicamente básico de que, inmediata y regularmente, el 'sí mismo' del *Dasein* no tiene la forma de la individualidad radical, sino, por el contrario, la de la anónima indiferencia impersonal del 'uno'. Y, de hecho, tal es el camino que sigue el análisis desarrollado en *SZ*, en el cual Heidegger pasa de la consideración del 'ser unos con otros' directamente a la consideración del 'sí mismo' cotidiano (*das alltägliche Selbstsein*), que tiene la forma propia de la impersonalidad del 'uno' (cf. § 27). En este nivel de consideración, como se ha dicho ya, desaparece la oposición tajante entre el 'sí mismo' y los otros, entre el singular y el plural, entre lo personal y lo anónimo: el 'uno' es todos y es nadie (cf. p. 128), y de ese modo impera y configura al 'sí mismo', imponiéndole, de modo tácito y no constatable meramente desde fuera, los caracteres de la 'medianía' (*Durchschnittlichkeit*) y la 'nivelación' o el 'aplanamiento' (*Einebnung*) (cf. p. 127).

Desde el punto de vista del ser por referencia a los otros, la dictadura del 'uno' se corresponde estructuralmente con las modalidades impropias del 'procurar por'. Estructuralmente considerada, éste presenta dos posibilidades extremas de concreción, que admiten toda una gama de variantes intermedias. La forma impropia extrema es la que Heidegger denomina el 'procurar por' de carácter "intervencionista y dominante" (*einspringend-beherrschende Fürsorge*). Tal modalidad del 'procurar por' tiene la forma de un 'intervenir por el otro' de carácter "sustitutivo" (*Einspringen für den Anderen*), y apunta, como tal, a una apropiación que le arrebata al otro lo que está propiamente a su cuidado (*Sorge-Abnahme*), esto es, en definitiva, su propio ser, en el modo del 'existir'. En virtud de este tipo de intervención sustitutiva, el otro se retira como otro. Por su parte, la modalidad más propia del 'procupar por' el otro es lo que Heidegger denomina el 'procurar por' de carácter "anticipativo y liberador" (*vorspringend-befreiende Fürsorge*), el cual tiene la forma de un salto anticipativo frente al otro (*Vorausspringen dem Anderen gegenüber*), que apunta a restituirle lo que está a su cuidado, precisamente como lo que está a su cuidado, que no es otra cosa, en definitiva, que su propio ser como 'existencia' (*Rückgabe der Sorge als Sorge*) (cf. § 26 p. 122). El punto sistemático fundamental reside aquí, como explica el propio Heidegger, en el hecho de que ambas modalidades del 'procurar por' van estructuralmente correlacionadas con las correspondientes modalidades del 'ser unos con otros' y del 'ser junto (al ente intramundano)'. En el caso del 'procurar por' impropio, el 'unos con otros' (*Miteinander*) se da en el modo de la distancia, la reserva y la desconfianza, y, por lo mismo, el 'ser junto (al ente intramundano)' (*Sein-bei*) no da lugar a un genuino "atenerse a la cosa" (*Sachlichkeit*), aun cuando se esté, de hecho, "junto a" o bien "en la misma cosa" (*bei derselben Sache*), en el sentido preciso de compartir la ocupación con ella. En cambio, el 'procurar por' propio hace posible un "comprometerse en la misma cosa" (*Sicheinsetzen für dieselbe Sache*), que tiene lugar y se determina a partir de la existencia individual, empuñada ejecutivamente, en cada caso, de modo propio (*je eigens ergriffenes Dasein*). Aquí se abre el espacio para aquel tipo de *verdadera comunidad de vínculos* (*eigentliche Verbundenheit*), que hace posible un "recto atenerse a la cosa" (*rechte Sachlichkeit*), el cual deja, como tal, libre al otro, en su libertad para sí mismo (cf. p. 122). Dada su peculiar especificidad, cada modalidad

del 'procurar por' va acompañada de su propio modo del 'ver' (*Sicht*) o, más precisamente, de lo que podría llamarse su propio modo de 'ver por el otro', el cual corresponde, en el caso del 'procurar por' propio, al 'tener consideración' (*Rücksicht*) y a la 'indulgencia' (*Nachsicht*), mientras que, en el caso del 'procurar por' impropio, el 'ver por el otro' toma la forma de la 'falta de consideración' (*Rücklosigkeit*) y el mero 'dejar pasar' o 'consentir' (*Nachsehen*), que conduce a la indiferencia (cf. p. 123).

4. La recuperación de sí y la posibilidad del genuino 'nosotros'

Lo que la distinción de los posibles modos del 'procurar por' elaborada en SZ pone claramente de manifiesto es el hecho estructural de que la posibilidad de constituir un genuino 'nosotros', a partir del 'sí mismo' caído en el 'uno', transita necesariamente por el camino de la recuperación de sí, a través de la asunción ejecutiva de la propia existencia, en el modo de la 'propiedad'. Esto implica que, a diferencia de lo que ocurre en el plano del 'sí mismo' caído, donde el 'sí mismo' viene determinado en su concreción, por así decir, desde la alteridad anónima e indiferente del impersonal que lo nivela, en el ámbito de la 'propiedad', hay, inversamente, una clara prioridad constitutiva del 'sí mismo' individual respecto del 'nosotros'. En efecto, la recuperación de sí a partir de la 'pérdida de sí' en el 'uno' trae consigo, necesariamente, una modificación estructural de los correspondientes modos de concreción de los momentos del 'ser junto (al ente)' y del 'ser unos con otros', y es en virtud de tal modificación estructural como se abre, por primera vez, la posibilidad de un encuentro genuino con el otro, en la orientación compartida hacia una y la misma cosa.[21]

Como es sabido, la parte publicada de *SZ* profundiza, sobre todo, en el aspecto referido a los fenómenos que hacen posible la recuperación de sí, a partir de la perdida de sí en el 'uno'. Sin estar completamente ausentes, reciben, en cambio, comparativamente menos atención los aspectos referidos a la constitución del 'nosotros' propio, a partir de la existencia compartida, en el modo de la 'propiedad'. Pero tales aspectos son, precisamente, los que profundizan, desde diferentes puntos de vista, las lecciones de 1928-1929 y 1934. Presento, pues, sintéticamente los elementos que resultan centrales para el problema de la constitución del 'nosotros' en su modalidad propia, tal como aparecen esbozados en *SZ* y en las lecciones men-

21. Contra interpretaciones habituales que sostienen la ausencia de toda referencia relevante a la perspectiva de la primera persona en la concepción heideggeriana de la intencionalidad, y que ven en tal supuesta ausencia un rasgo diferencial respecto de la concepción de Husserl, Crowell (2001) ha argumentado, con todo acierto, que dicha aproximación no permite hacer justicia al decisivo papel constitutivo que desempeña en la concepción de Heidegger el fenómeno de la (genuina) 'conciencia de sí', en la modalidad de la 'conciencia', en sentido práctico-moral *(Gewissen)*. Crowell ve en el fenómeno de la 'conciencia' *(Gewissen)* el punto de irrupción de la dimensión originaria de normatividad a partir de la cual se orienta Heidegger en su intento por reconstruir la estructura de la racionalidad como tal. Para el colapso del 'sí mismo' en la modalidad del 'uno' y la transición a la genuina 'conciencia de sí', véase p. 441 ss. Un igualmente lúcido tratamiento complementario del modo en que el fenómeno de la 'conciencia', con la modificación de la 'cura' que trae consigo el 'llamado', permite dar cuenta, en la concepción heideggeriana, del origen de la normatividad y su carácter vinculante, a partir del propio ser del *Dasein*, se encuentra ahora en Crowell (2007).

cionadas. Hay aquí, sobre todo, tres núcleos temáticos a tomar en cuenta, a saber: 1) la explicación de la (posibilidad de la) recuperación de sí a partir de la 'impropiedad', y de la (posibilidad de la) 'existencia propia'; 2) la función posibilitante del 'ser junto (al ente)'; y, por último, 3) la conexión estructural entre 'decisión' y 'verdad', en la que se funda, en último término, el origen de toda genuina comunidad, en el modo del 'nosotros' propio.

1) 'Existencia propia' en SZ

La secuencia metódica de fundamentación establecida para la ontología del *Dasein* elaborada en *SZ*, con su punto de partida en la 'cotidianidad de término medio', trae consigo la necesidad de hacer comprensible, desde el punto de vista fenomenológico, la posibilidad de la 'existencia propia' *en* y *desde* la 'impropiedad'. Para ello, la indagación fenomenológica debe identificar fenómenos que, en virtud de su peculiar estructura, atestigüen dicha posibilidad, ya en el plano de la actitud natural, tal como ésta se da, inmediata y regularmente, en su modalidad impropia de concreción. Dicho de otro modo: se trata de hacer fenomenológicamente transparente la (posibilidad de la) génesis de la 'propiedad' a partir de la 'impropiedad', consideradas como las dos posibilidades extremas de concreción del ser del *Dasein*, en tanto existente y caracterizado, como tal, por la marca del 'en cada caso mío' (*Jemeinigkeit*) (cf. *SZ* § 9 p. 42).

Contra lo que a menudo se suele dar por sentado, el tránsito de la 'impropiedad' a la 'propiedad' tematizado en *SZ* no se corresponde, sin más, con el tránsito que lleva de la actitud "natural" o prefilosófica a la actitud filosófica, como tal. Las razones de esto son suficientemente claras. Por una parte, es posible la 'existencia propia' no sólo en el ámbito de la actitud filosófica, sino también en el de la actitud "natural", en la medida en que el modo ejecutivo de hacerse cargo de sí satisfaga, en cada caso, los requerimientos de autotransparencia que su propio ser, en tanto caracterizado por la 'existencia' y el 'en cada caso mío', le impone siempre ya al *Dasein*. Por otra parte, la actitud filosófica puede, inversamente, (re)caer ella misma en la 'impropiedad', allí donde, en su concreción individual, no hace realmente justicia a las exigencias que impone la propia especificidad de la existencia filosófica, como el peculiar modo de vida y el peculiar proyecto de autotransparencia que ella misma es.[22] Ahora bien,

22. Que la actitud filosófica puede y, de hecho, suele recaer rápidamente en la correspondiente forma específica de 'impropiedad' es algo que Heidegger da a entender o, incluso, afirma de modo expreso, en diferentes contextos. El solo hecho de que, a su juicio, la historia de la ontología haya conducido, finalmente, a la sanción del dogma que afirma la necesidad metódica de omitir, como tal, la pregunta por el sentido del ser, apartándose así del ámbito de problemas que mantuvo en vilo a la actitud interrogante de filósofos como Platón y Aristóteles, es ya suficiente testimonio de ello (cf. *SZ* § 1 p. 2 ss.). Una de las formas más habituales de decadencia en la nivelación que afecta a la actitud filosófica consiste en abandonar la orientación a partir de la cosa, para sumergirse meramente en lo dicho, que en este caso corresponde a las doctrinas de las escuelas y las opiniones de los colegas. En este sentido, véase, por ejemplo, la radical crítica de Heidegger a la filosofía neokantiana de los valores y a sus consecuencias para la problemática de la teología, en la importante lección sobre lógica de 1925-1926: "La religión tiene que ser alojada también en el sistema, y para ese fin se ha inventado el valor de lo sagrado (*der Wert des Heiligen*) (...) Dios es un valor, e

aunque ambas transiciones, la que lleva de la 'impropiedad' a la 'propiedad' y la que lleva de la actitud "natural" a la actitud filosófica, no deben confundirse, esto no impide, por una parte, que la actitud filosófica deba ser explicada en su génesis a partir de la actitud natural, y, por otra, que la secuencia explicativa que da cuenta del tránsito de la 'impropiedad' a la 'propiedad', tal como la establece la elucidación fenomenológica que tematiza las condiciones que posibilitan dicho tránsito, resulte, en cierto modo, análoga a la que permite dar cuenta también del paso de la actitud "natural" a la actitud filosófica. En efecto, en ambos casos el esquema explicativo que tiene en vista Heidegger presenta la misma configuración interna, la cual involucra, al menos, los siguientes elementos, a saber: en primer lugar, a) el modo de ser del *Dasein* que, en cada caso, se considera especialmente señalado (*vgr.* la 'propiedad' y la actitud filosófica, respectivamente) debe aparecer como *fundado* en el correspondiente modo de ser indiferente (*vgr.* la 'impropiedad' y la actitud "natural", respectivamente); además, b) el modo de ser que, en cada caso, se considera señalado debe aparecer, desde el punto de vista de su génesis, como el resultado de la *radicalización* de tendencias ya operantes, al menos, de modo latente, en el correspondiente modo de ser indiferente; por lo mismo, c) tiene que haber, ya en el plano correspondiente al respectivo modo de ser indiferente, determinados fenómenos de disrupción que, en tanto capaces de poner en crisis lo que podría llamarse la actitud inmediata de apacible instalación en la indiferencia, den cuenta, *en* y *desde* tal indiferencia, de la *posibilidad* de un distanciamiento que permita su superación y, con ello, también de la emergencia de un nuevo modo de hacerse cargo de sí, a través de la grieta que tales fenómenos disruptivos abren originariamente. El paralelismo resulta perfectamente comprensible, si se tiene en cuenta que, aunque no toda forma de la 'existencia propia' corresponde, como tal, a la existencia filosófica, ésta, cuando es genuina existencia filosófica, debe verse, en definitiva, como una posible modalidad de concreción de la 'existencia', en el modo de la 'propiedad'.

Pues bien, en el caso del tránsito que va de la 'impropiedad' a la 'propiedad', en general, los fenómenos disruptivos llamados a cumplir tal función dentro de la analítica de *SZ* son, como se sabe, los del 'ser para (vuelto hacia) la muerte' (*Sein zum Tode*) (§§ 46-53) y el 'llamado de la conciencia' (*Ruf des Gewissens*) (§§ 54-60). Tanto en el plano de la propia actitud "natural" como también dentro del modelo explicativo elaborado en *SZ*, ambos fenómenos cumplen la misma función de atestiguación de la posibilidad de la 'propiedad' *en* y *desde* la 'impropiedad'. Dicho de otro modo: ambos hacen visible la posibilidad de una genuina recuperación de sí, en el modo del 'sí

---

incluso el valor supremo (*der höschte Wert*). Pero esta proposición (*Satz*) es una blasfemia, que no queda mitigada por el hecho de que los teólogos la proclamen como una verdad última. Todo esto sería cómico, si no fuera triste, porque muestra que ya no se filosofa a partir de las cosas, sino a partir de los libros de los colegas" (*Logik* § 9 p. 85). Con este último aspecto se conecta también el motivo de lo que en la lección del semestre de invierno de 1929-1930, publicada con el título "Die Grundbegriffe der Metaphysik", Heidegger denomina la "ambivalencia" (*Zweideutigkeit*) en la esencia de la filosofía, siempre amenazada por y siempre en lucha con su doblemente ilusoria autointerpretación como ciencia y como *Weltanschauung* (cf. *GBM* §§ 4-7). En el mismo sentido, véanse también las consideraciones sobre la ausencia de genuina necesidad filosófica en una filosofía orientada a partir de la concepción nivelada de la verdad, como mera corrección del representar, en la lección del semestre de invierno de 1937-1938, publicada con el título "Die Grundfragen der Philosophie" (cf. *GFPh* § 39 p. 181 ss.).

mismo' propio, a partir de la pérdida de sí en la nivelación indiferente del impersonal del 'uno', que no es sino el modo impropio de concreción del 'sí mismo' como tal. Y pueden hacerlo porque, justamente, en la medida en que se trata de fenómenos resistentes, que trazan límites infranqueables a todo intento de descarga y delegación, albergan en sí un peculiar potencial liberador, que se despliega, como tal, por la vía de la *individuación radical.* A través de ellos, el 'sí mismo' es llamado *desde sí mismo hacia sí mismo*, esto es, hacia su propio ser, empuñado a partir de su posibilidad más propia. Se le abre aquí, pues, al *Dasein* originariamente la posibilidad de asumir su propia existencia en un peculiar proyecto de ser, que es a la vez, y necesariamente, también un proyecto de autotransparencia, en la medida en que se hace cargo ejecutivamente de su propia finitud radical y de su propia facticidad.[23] Dicha asunción ejecutiva de la propia existencia no puede tener lugar a partir de meras constataciones, ni tampoco de meras reflexiones sobre la propia vida, sino que lo decisivo en ella es una 'decisión' (*Entscheidung*) y una 'elección' (*Wahl*), que no debe verse tanto como la "decisión *por* algo" o la "elección *de* algo", cuanto, más bien, como una "decisión *por sí mismo*" y una "elección *de sí mismo*" por parte del *Dasein.* En tal sentido, se trata aquí de una opción fundamental, en el sentido preciso de la "elección de la elección" (*Wählen dieser Wahl*) del 'poder ser sí mismo', en el modo de la 'propiedad', tal como la caracteriza Heidegger en el inicio del tratamiento de la posibilidad de la 'existencia propia' (cf. SZ § 54 p. 268), y en conexión directa con la noción de 'estado de resuelto' o 'resolución' (*Entschlossenheit*).[24] Por lo mismo, lo que está en juego en tal proyecto de autotransparencia es, en definitiva, ni más ni menos que lo que, en el marco del tratamiento del fenómeno de la verdad, Heidegger denomina la 'verdad de la existencia' (*Wahrheit der Existenz*), que no consiste sino en la genuina apertura de su propio ser para el propio *Dasein*, a través del empuñamiento ejecutivo de su más propia posibilidad de ser (cf. § 44 b) p. 221). Y, de hecho, ya en la caracterización de esta peculiar noción de verdad, el propio Heidegger remite expresamente al posterior tratamiento de la 'propiedad' del *Dasein* (p. 221).[25]

23. La noción de 'transparencia' (*Durchsichtigkeit*) remite, en el contexto de la analítica de SZ, a aquel modo específico del 'ver' (*Sicht*), en el cual al *Dasein* se le abre comprensivamente su propio ser, como 'existencia'. Véase § 31 p. 146: "Denominamos *transparencia* (*Durchsichtigkeit*) al ver (*Sicht*), que se refiere de modo primario y en totalidad a la existencia. Elegimos ese término como designación del «autoconocimiento» («*Selbsterkenntnis*») rectamente entendido, para indicar que no se trata aquí de rastrear y contemplar a través de la percepción (*das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen*) <algo así como> un 'sí mismo de carácter puntual' (*Selbstpunkt*), sino de empuñar comprensivamente (*ein verstehendes Ergreifen*) el entero 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del 'ser en el mundo' *a través* (*durch... hindurch*) de sus momentos constitutivos esenciales. El ente existente (*existierendes Seiendes*) «se» divisa (*sichtet*) <a sí mismo> sólo en la medida en que, de modo igualmente originario (*gleichursprünglich*), se ha vuelto transparente (*durchsichtig*), en su 'ser en medio del mundo' (*Sein bei der Welt*) y en el 'ser con los otros' (*Mitsein mit Anderen*), como momentos constitutivos de su existencia".

24. La noción de 'elección de la elección' apunta, como Heidegger mismo explica en el texto, a recalcar el hecho de que se trata aquí, en rigor, de la recuperación originaria de una elección previamente omitida (*Nachholen einer Wahl*), en virtud de la cual se abre la posibilidad de un recobrarse a sí mismo, a partir de la previa 'pérdida de sí' en la 'impropiedad' del 'uno' (*Sichzurückholen aus dem Man*). Véase SZ § 54 p. 268.

25. Para la conexión estructural entre 'estado de resuelto' y 'verdad de la existencia', véase tam-

2) La función posibilitante del 'ser junto (al ente intramundano)'

A partir de lo dicho, no puede haber serias dudas de que, en la concepción de Heidegger, el aspecto de autorreferencialidad señalizado por la noción de 'verdad de la existencia', entendida en términos de autotransparencia ejecutiva del *Dasein* en y para sí mismo, tiene, en principio, un claro primado sobre el aspecto referido al desocultamiento del ente intramundano (*Entdecktheit*). Ello es así, por cuanto es la inclusión en el espacio de comprensión abierto por un determinado proyecto de sí la que provee, en definitiva, los criterios últimos de relevancia para todo posible modo de trato con el ente intramundano, y no viceversa. Pero este primado se sitúa, por lo pronto, en el nivel de las condiciones *formales* de posibilidad del acceso al mundo y a sí mismo por parte del *Dasein*. Ello no impide, pues, que en el plano correspondiente a la *concreción óntica* de tales estructuras existenciarias, es decir, en el plano de la existencia individual misma, los modos concretos de referencia al ente intramundano jueguen, de hecho, un papel determinante, que repercute decisivamente no sólo sobre el modo en que el *Dasein* se refiere a los otros, sino también, y en idéntica medida, sobre la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo. La insistencia de Heidegger sobre el hecho de que en la 'cotidianidad de término medio' el *Dasein* se comprende a sí mismo y comprende a los otros *a partir de aquello de que se ocupa*, aspecto conectado de modo directo con el momento estructural de la 'caída' (*Verfallen*), da testimonio suficiente acerca del papel determinante que cumple aquí el momento del 'ser junto (al ente intramundano)' (*Sein-bei*).

Sin embargo, y en lo que concierne específicamente a la problemática de la '(inter)subjetividad', hay que añadir un segundo aspecto, contenido ya de algún modo en lo dicho, cuya importancia resulta decisiva, a saber: la referencia compartida *a una y la misma cosa*, como modo peculiar de referencia al ente intramundano posibilitado por el 'ser junto', provee, a juicio de Heidegger, una condición imprescindible para poder explicar el origen de los distintos tipos posibles de acción comunicativa y de comunidad (*Gemeinschaft*), en sus modalidades tanto propias como también impropias de concreción. En SZ el momento del 'ser junto (al ente intramundano)' queda caracterizado de modo sólo parcial, en lo que respecta específicamente a sus diferentes funciones posibilitantes. La circunstancia de que en la descripción se lo asocie predominantemente con la 'existencia impropia' y con la 'caída' suele hacer perder de vista el hecho estructural de que ya en ese caso la función explicativa del 'ser junto (al ente intramundano)' es, entre otras cosas, también la de dar cuenta de la posibilidad de la '(inter)subjetividad', si es cierto, como he afirmado, que con la noción del 'uno' se apunta a una dimensión de convergencia o, mejor aún, de ausencia de diferenciación, entre lo propio y lo ajeno, el singular y el plural. Por su parte, en el contexto de SZ, la forma propia del 'ser junto (al ente intramundano)' apenas es abordada –y ello sólo en el marco del análisis temporal contenido en la segunda parte de la obra–, y queda, en todo caso, notoriamente subdeterminada, como ocurre en general,

---

bién § 62 p. 307: "Con el fenómeno del 'estado de resuelto' (*Entschlossenheit*) fuimos conducidos hasta la originaria *verdad* de la existencia. Resuelto (*entschlossen*), el *Dasein* queda develado (*enthüllt*) para sí mismo en su respectivo poder ser fáctico (*in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen*), y ello de modo tal, que él mismo *es* este develar y quedar develado (*dieses Enthüllen und Enthülltsein*)".

al menos, en el plano de la exposición, con toda la dimensión del 'presente propio', señalizada por medio de la noción de 'instante' (*Augenblick*).[26]

Distinto es el panorama, en cambio, en la lección de 1928-1929. En ella, Heidegger considera con mucho mayor detenimiento la función posibilitante del 'ser junto (al ente intramundano)', allí donde se trata de dar cuenta, específicamente, de la orientación compartida hacia el ente descubierto dentro del mundo y, con ello, también de la posibilidad de la acción comunicativa y de la génesis la dimensión comunitaria. En este contexto, el 'ser junto (al ente intramundano)' aparece como aquello que sustenta las diferentes posibles formas del "anunciarse" (*Bekundung*) del ente intramundano, es decir, de la verdad en el sentido del 'estado de descubierto' (*Entdecktheit*) (cf. *EPh* § 12-13). Sobre esa base, Heidegger explica de qué modo en la orientación compartida hacia "algo idéntico", entendido como "lo común" (*das Selbige als Gemeinsames*) (cf. § 12 d), se hace posible lo que denomina el 'compartir en la verdad' (*sich teilen in der Wahrheit*) o, lo que es lo mismo, en el 'estado de desoculto' del ente (*Unverborgenheit*), el cual da lugar, en concreto, a un 'ser unos con otros' (*Miteinandersein*) en la forma del 'nosotros' (§ 14). El 'compartir en la verdad' (*Sich-teilen in der Wahrheit*) está, como tal, presupuesto en toda genuina comunicación (*Mitteilung*), y en toda genuina acción comunicativa. Sólo sobre la base de esta peculiar forma del 'unos con otros' (*Miteinander*) resulta posible explicar, en un paso ulterior, el origen

26. El reproche de subdeterminación de la dimensión del 'presente propio' remonta, como es sabido, a la crítica de Pöggeler (1990) p. 209 s., que lo vincula con otras aparentes dificultades sistemáticas, derivadas de lo que sería una confusa presentación de las relaciones entre los existenciarios de la 'caída' (*Verfallen*) y el 'habla' (*Rede*). Véase también Wohlfart (1982) p. 136-142, que sigue, en este punto, la interpretación de Pöggeler, tal como aparecía formulada ya en la primera edición de su obra, que data de 1963. Con todo, la crítica de Pöggeler deriva, a su vez, de una inadecuada reconstrucción de varias de las conexiones sistemáticas más relevantes, y conduce a una tendencial confusión de la estructura formal del 'ser junto (al ente intramundado)' (*Sein-bei*) con su modalidad impropia de concreción, en el modo del quedar absorbido por el ente del que se ocupa el trato práctico-operativo, vinculado con la 'caída'. Esta errónea identificación lleva posteriormente a declarar vacío el 'presente propio', como si para él no rigiera ya la estructura formal del 'ser junto (al ente intramundano)'. Para una excelente discusión crítica de las interpretaciones de Pöggeler y Wohlfart, véase von Herrmann (2004) p. 198-224. Ahora bien, aun cuando haya que declarar erróneo el diagnóstico crítico de Pöggeler, no se puede negar, por cierto, que, en la exposición contenida en la segunda sección de *SZ*, la dimensión del 'presente propio' no recibe un tratamiento específico comparable al que se dedica al modo impropio del 'ser junto (al ente intramundano)' vinculado a la 'caída', en la primera sección. De hecho, una caracterización más precisa del presente propio y del modo del 'ser junto (al ente intramundano)' que le corresponde sólo puede ser obtenida por vía de una reconstrucción interpretativa. Para algunos de los aspectos fundamentales de dicha reconstrucción, véase la discusión de la conexión entre 'ser junto' (*Sein-bei*) e 'instante' (*Augenblick*) en von Herrmann (2004) p. 216 ss. Para la conexión entre el 'estado de resuelto' (*Entschlossenheit*) y la temporalidad, en general, véase Heinz (1982) p. 49-72 y (2001) p. 171-186. Sobre la conexión entre la 'conciencia' (*Gewissen*) y la dimensión kairológica de la temporalidad, véanse las observaciones en Ó Murchadha (1999) p. 54-65. Ya en la época del pensamiento de la *Kehre*, un ejemplo concreto de lo que, en terminología de *SZ*, sería un modo propio del 'ser junto (al ente intramundano)', dentro de la constelación epocal del 'ser' correspondiente a la técnica planetaria, viene dado por la actitud que Heidegger caracteriza como la "serenidad (dejación, desasimiento) respecto de las cosas" (*Gelassenheit zu den Dingen*) (véase *Gelassenheit A* esp. p. 22 ss.).

de la dimensión comunitaria (*Gemeinschaft*), en todas sus posibles formas de concreción. Según este enfoque, es la relación 'yo'-tú' la que se funda en el 'unos con otros' posibilitado por el 'ser junto (al ente intramundano)', en el modo de la orientación compartida hacia lo mismo, y no viceversa. La relación dialógica es, pues, fundada, y no fundante (cf. § 20). Comunidades peculiares, como la que subyace, por ejemplo, a la posibilidad del modo intersubjetivamente compartido del 'ser en el mundo' que llamamos "ciencia" (*Wissenschaft*), es decir, la ahora así llamada "comunidad científica", sólo resultan posibles, como tales, sobre la base del previo 'unos con otros', fundado en el compartido 'ser junto (al ente intramundano)' (§§ 22-26).[27]

3) El genuino 'nosotros', la decisión y la verdad

Ahora bien, aunque cumple una función fundante imprescindible respecto de la posibilidad del origen del 'nosotros', el 'ser junto (al ente intramundano)' no permite todavía establecer, por sí solo, la diferencia entre modalidades propias e impropias del 'compartir en la verdad', que es siempre, a la vez, también un 'compartir en la no verdad'. La razón de esto reside, en definitiva, en el hecho de que el *Dasein* está siempre, y con igual originalidad, tanto en la verdad como en la no verdad (cf. *EPh* § 21), una tesis que Heidegger establece expresamente, como es sabido, ya en el tratamiento de la verdad de *SZ* (cf. § 44 c) p. 229). La posibilidad de un 'nosotros' propio no puede fundarse, pues, en el 'ser junto (al ente intramundano)', como tal, del mismo modo que tampoco la posibilidad de un 'yo' propio puede derivar, simplemente, del ser por referencia al ente intramundano. En ambos casos, se requiere, además, la previa apertura, de carácter ejecutivo, de un espacio de comprensión que haga posible la inserción de lo en cada caso descubierto en un cierto proyecto existencial, del cual derivan, a su vez, los correspondientes patrones de evaluación y los correspondientes criterios de relevancia. Esa apertura es, como tal, develadora, pero no descubre todavía ningún ente intramundano, sino que posee un carácter esencialmente autorreferencial. Por lo mismo, tiene la estructura de una 'decisión', y no la de una constatación dirigida a "cosas", ni tampoco la de una mera consideración reflexiva que recae sobre el propio *Dasein* y sobre la propia vida.

Vimos ya que, en el caso de la 'existencia propia', la posibilidad de la 'propiedad' deriva de una 'decisión' y una 'elección' de sí, que implica asumir ejecutivamente el propio ser, en un determinado proyecto de autotransparencia. Al mismo tipo de asunción ejecutiva de sí, vistas las cosas ahora del lado del 'otro' del 'unos con otros', apunta también el 'procurar por' propio, que tiene, como se vio, el carácter de un "salto anticipativo liberador" *(vorausspringend-befreiend)*, de corte no intervencionista y no sustitutivo, que devuelve al otro la carga (responsabilidad) de su propio ser, y lo confronta con ella, esto es, lo pone en libertad para ella. Pues bien, en la misma línea de estos desarrollos de *SZ* se sitúa también la tematización de las condi-

27. Una buena discusión del aspecto esencialmente cooperativo del 'ser en la verdad' del *Dasein*, tal como éste tiene lugar en la dimensión comunitaria abierta por el 'ser con' y el 'coexistir', se encuentra en Olafson (1998) p. 15-39, quien centra su atención en *SZ* y en algunas obras del período posterior a la *Kehre*, pero no considera de modo expreso, lamentablemente, el tratamiento contenido en *EPh*.

ciones de posibilidad del 'nosotros' propio en la lección de 1934, aunque en este caso Heidegger explora las conexiones relevantes de modo bastante más detallado. En este marco específico, se intenta explicar el surgimiento de un genuino 'nosotros' a partir de la 'pérdida de sí' (*Selbstverlorenheit*) que caracteriza al 'sí mismo' cotidiano. El mero empleo del pronombre 'nosotros' y el simple agruparse en torno a algo garantiza tan poco la presencia de un 'nosotros' propio, como el uso del pronombre 'yo' y el dedicarse cada uno a lo suyo garantiza la presencia de un genuino 'sí mismo' individual, en el modo de la 'propiedad'. Heidegger remite aquí a formas cadentes del 'nosotros' que guardan una conexión directa e inmediata con la situación histórica en la que se inserta de modo inmediato la lección de 1934, tales como, por ejemplo, el fenómeno que denomina el "delirio cuartelero" o bien la "locura del acuartelamiento" (*Lagerwahn*) (cf. LFWS § 12 b) p. 51 s.). En conexión directa con tales fenómenos, Heidegger se pregunta expresamente bajo qué condiciones específicas puede acontecer que nosotros seamos 'nosotros mismos' (*wir selbst*) (p. 52 s.).

La concepción que elabora aquí establece que la constitución de un genuino 'nosotros', en el modo de la 'propiedad', esto es, de un 'nosotros mismos', no puede ser explicada ni por la mera presencia de una pluralidad de "sujetos" (cf. 11 b) p. 40 ss.), ni tampoco por recurso a determinados mecanismos de identificación, ya sean de carácter externo, tales como la indexación espacio-temporal por medio de los correspondientes indexicales (*vgr.* 'nosotros', 'aquí', 'ahora') o la apelación a sistemas de coordenadas de tipo astronómico-geográfico, o bien de carácter interno, como sería, por ejemplo, la apelación conjunta a las biografías de cada uno de los intregrantes del grupo (cf. § 12 c) p. 54 s.). El único modo de explicar cómo 'nosotros' somos o podemos ser un genuino 'nosotros mismos', en el modo de una determinada comunidad de trabajo, una nación, un pueblo, es, a juicio de Heidegger, por recurso al carácter fundante de la apertura ejecutiva que trae consigo la 'decisión' (*Entscheidung*), como tal: sólo a través de una 'decisión' fundante entramos en el 'instante' (*Augenblick*) y nos abrimos a una genuina 'pertenencia' (*Zugehörigkeit*), que toma la forma de un "(nosotros) estamos ahí" ('*wir sind da*'), en el sentido preciso de un "(nosotros) estamos prestos" ('*wir sind bereit*') (cf. § 13 p. 56 s.). Este ingreso en la dimensión de la genuina (co)pertenencia nunca puede ser forzado desde fuera, ya que, por graves que sean las circunstancias exteriores, siempre existe la posibilidad de rehusar el decidirse a entrar en el 'instante' y, con ello, de evitar la genuina 'pertenencia'. Incluso en las circunstancias exteriores más graves y dramáticas, puede el *Dasein* individual cerrarse a la posibilidad de la genuina (co)pertenencia, ya sea en el modo del mero hacer *como si* estuviera a disposición, sin estarlo realmente, o bien, directamente, en el modo del mero retirarse en sí, por ejemplo, pensando sólo en la propia salvación.

La 'decisión' que abre originariamente la posibilidad del ingreso en una dimensión de genuina (co)pertenencia tiene aquí el sentido del tipo de decisión que da lugar a un 'estar decidido' (*Entschiedenheit*). Dicho de otro modo: no se trata de un mero acto puntual referido, como tal, a algo particular y específico, sino que se trata, más bien, de aquel modo de hacerse cargo de sí por parte del *Dasein* que abre el espacio de autocomprensión dentro del cual las decisiones particulares quedan situadas y resultan, como tales, posibles, a partir del propio 'sí mismo' (cf. § 15 p. 70 ss.). La conexión de este aspecto con el tratamiento del 'sí mismo' propio, a la luz del fenómeno del 'estado de resuelto' o la 'resolución' (*Entschlossenheit*), en SZ (cf. §§ 62-64), salta a la vista. En el tratamiento de SZ prima, por cierto, la perspectiva que apunta al plano de la existencia individual. Pero la dimensión comunitaria ingresa, en un segundo

momento, por el lado de la consideración del fenómeno de la 'historicidad propia', en cuyo tratamiento Heidegger apela de modo expreso a la noción de 'generación' (cf. *SZ* § 74).[28] Aquí se apunta de modo directo a la dimensión del 'nosotros' propio. Pero no puede haber un 'nosotros' propio, sin que haya existencia individual propia: sólo individuos que se hacen cargo de su propio ser en el modo de la 'propiedad' pueden entrar, a juicio de Heidegger, a formar parte de un genuino 'nosotros', pues la autotransparencia en el nivel comunitario presupone siempre ya, como tal, la autotransparencia en el nivel individual e indelegable, correspondiente al genuino hacerse cargo de sí, en el modo de la 'propiedad'. Esto no debe entenderse, por cierto, como si apuntara a establecer una sucesión de pasos o momentos en un proceso. Por el contrario, lo que Heidegger tiene aquí en vista son, más bien, fenómenos, por así decir, de conversión radical, que en su estructura interna resultan, como tales, refractarios a toda posible mediación procesual. Desde este punto de vista, una y la misma situación puede ser la ocasión para empuñarse, cada uno de 'nosotros', propiamente a sí mismo, y para ingresar de ese modo, y al mismo tiempo, también en un genuino 'nosotros'. Y, con frecuencia, es justamente una situación que nos abre la pertenencia posible a un genuino 'nosotros' la que nos provee, al mismo tiempo, la ocasión original de empuñarnos propiamente a 'nosotros mismos', como los existentes individuales que precisamente somos y debemos ser. Sin embargo, igualmente cierto es que nunca podríamos formar parte realmente, y no de modo meramente apariencial, de una genuina comunidad, que es, como tal, siempre una comunidad de destino, allí donde ya no nos hubiéramos hecho cargo también de nuestro propio ser individual, en un cierto proyecto de autotransparencia, que satisfaga adecuadamente las exigencias que ese mismo ser, en su ineludible facticidad, nos impone en cada caso.

5. A modo de conclusión

Para terminar, deseo llamar la atención, muy brevemente, sobre algunos de los aspectos más salientes, que dan cuenta del genuino interés sistemático de la concepción de la '(inter)subjetividad' elaborada por Heidegger, y permiten ponerla en un diálogo fructífero con algunas de las concepciones más influyentes en la actualidad. El primero de esos aspectos tiene que ver con la insistencia de Heidegger sobre el hecho estructural de que sólo a partir de la referencia compartida hacia algo uno e idéntico puede darse cuenta de la posibilidad y la génesis de algo así como un 'nosotros'. Este aspecto vincula la posición heideggeriana de modo directo con actuales

28. Como es sabido, el recurso a la noción diltheyana de 'generación' queda enmarcado en el tratamiento de la 'historicidad' (*Geschichtlichkeit*) como momento de la estructura de ser del *Dasein*, y ésta remite, a su vez, al carácter esencialmente proyectivo de la 'existencia', de modo tal que 'proyecto' (futuridad) y enraizamiento en la facticidad de una historia y una tradición aparecen, en definitiva, como las dos caras de una misma moneda. La unidad dinámica de ambos aspectos, tal como ésta comparece en el 'instante' (*Augenblick*), en el que se ingresa originariamente a través de la 'resolución' (*Entschlossenheit*), es lo que Heidegger denomina 'destino' (*Schicksal*). En tal sentido, véase § 74 p. 386: "Denominamos destino (*Schicksal*) al 'precursante entregarse' (*das vorlaufende Sichüberliefern*), incluido en la 'resolución', al 'ahí' del 'instante' (*an das Da des Augenblicks*)".

teorías de la "intersubjetividad" en la línea, entre otros, de autores como H.-G. Gadamer y P. Ricœur, del lado de la tradición filosófica centroeuropea, y D. Davidson, del lado de la tradición analítica anglosajona. El rasgo común a todas estas teorías viene dado por su orientación esencialmente referencialista, que intenta dar cuenta de los fenómenos intersubjetivos sobre la base de modelos de triangulación, en los cuales la convergencia de dos (o más) subjetividades viene posibilitada por la mediación de algo que no puede reconducirse ya, como tal, a la esfera privada de ninguna de ellas, y que provee, por así decir, el punto de convergencia para las intenciones significativas que dan lugar al correspondiente intercambio comunicativo, sea de tipo verbal o bien no verbal. Como lo han enfatizado, sobre todo, Gadamer y Ricœur, el modelo referencialista de triangulación provee una matriz explicativa que no sólo permite dar cuenta de la posibilidad de la interacción dialógica, sino que, al mismo tiempo, impide también recaer en concepciones tendencialmente psicologizantes, que buscan dar cuenta de la posibilidad de la "intersubjetividad" y el diálogo, por recurso a fenómenos tales como la "empatía" o el "acceso adivinatorio" a lo que se supone sería la esfera inaccesible de la intimidad del otro. Ningún rodeo psicologista puede dar cuenta, en rigor, de la posibilidad de la génesis de una dimensión compartida de experiencia, en la cual imperan, siempre ya, nexos de vigencia vinculantes para todos los que forman parte de ella. En las concepciones referencialistas, en cambio, tales nexos de vigencia están presupuestos ya desde el comienzo, y no aparecen como fenómenos derivativos sino, más bien, como fenómenos fundantes, a la hora de dar cuenta de la posibilidad de la acción comunicativa, en sus diferentes posibles formas.

El segundo aspecto, vinculado estrechamente con el anterior, se refiere al papel fundante que juega la noción de verdad en la concepción heideggeriana. También en este punto la posición de Heidegger se aproxima, por cierto, a las actuales concepciones referencialistas de la "intersubjetividad", ya que lo propio de éstas es conceder el primado metódico a la noción de verdad, allí donde se trata de dar cuenta de los fenómenos vinculados con la comunicación, la comprensión y la interpretación, en sus diferentes posibles modalidades. Sin embargo, creo que hay buenas razones para decir que, en este preciso respecto, es la posición heideggeriana la que puede reclamar legítimamente para sí el privilegio de una radicalidad que hasta ahora, a mi modo de ver, no ha podido ser igualada. En efecto, como se dijo ya, el planteo heideggeriano es, desde el comienzo mismo, radicalmente *aleteiológico*. Pero esto implica no sólo que la noción de verdad ocupa, dentro de dicho planteo, una posición sistemática central. Se añade, además, el hecho de que, en la concepción heideggeriana, es la propia noción de verdad la que experimenta una decisiva transformación y radicalización, en la medida en que, pensada en términos esencialmente manifestativos, queda vinculada, más allá del ámbito del enunciado e incluso del ámbito de la acción, también con el ámbito nuclear de constitución de la identidad de la "subjetividad" misma, concebida en términos de 'existencia'. La orientación radicalmente aleteiológica de la concepción elaborada por Heidegger apunta, como se vio, a una dimensión última de convergencia, en la cual el develamiento del ente y su ser no puede ser desvinculado del autodevelamiento de sí mismo y de su propio ser que el *Dasein* lleva a cabo ejecutivamente, antes de toda posible toma de conciencia reflexiva acerca de sí mismo y de su relación con el ente. La noción de verdad que aquí emerge no puede ser identificada, por tanto, con la noción tradicional de verdad teórica, ni tampoco coincide, sin más, con la noción habitual de verdad práctica, referida, como tal, a la acción misma, aunque no carece de conexión con ella. Pues lo que Heidegger tiene primaria-

mente en vista aquí es aquella dimensión de autocomparecencia esencialmente ejecutiva y autorreferencial, en la cual el *Dasein*, al decidir por sí mismo, se hace cargo auténticamente de sí, y hace así justicia a la exigencia de autotransparencia que le impone su propio ser. En esta *verdad de la existencia* –que no elimina, sin más los factores de indisponibilidad y opacidad que anidan en el propio ser del *Dasein*, sino que permite, por primera vez, reconocerlos y asumirlos como tales– reside, pues, la condición última de posibilidad de todo genuino encuentro del *Dasein* consigo mismo y con los otros, en los diferentes modos de la ocupación compartida con el ente intramundano.

ESTUDIO 11

La recuperación crítica de la pregunta por el ser

1. Heidegger: ¿pensador de un solo pensamiento?

Según un modo tradicional, y todavía hoy bastante habitual, de presentar el desarrollo del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el (sentido del) ser proveería el eje temático fundamental que, a la manera de un hilo conductor permanente, permitiría dar cuenta, en su propia dinámica interna, de la evolución de dicho pensamiento, desde sus mismos orígenes hasta su fase más tardía. Este modo de ver las cosas resulta, en cierto modo, avalado e, incluso, directamente motivado por algunas de las relativamente escasas referencias expresas de Heidegger a los orígenes y el posterior decurso de su carrera filosófica. A ojos de muchos de sus simpatizantes, Heidegger habría sido, según esto, un pensador consagrado, por así decir, a una única cuestión fundamental, bajo exclusión de todo aquello que pudiera ser accesorio a ella.

Un notable ejemplo de este tipo de aproximación viene dado por la famosa e influyente presentación llevada a cabo por O. Pöggeler, quien caracterizó el derrotero filosófico de Heidegger "no como el camino de muchos pensamientos" (*nicht als der Weg vieler Gedanken*), sino, por el contrario, como "el camino de la limitación a un único pensamiento" (*der Weg der Einschränkung auf den einen und einzigen Gedanken*). Este camino no sería otro que el que conduce "hacia la vecindad del ser" (*Nachbarschaft des Seins*), y tomaría la forma de un retroceso hacia los presupuestos no pensados de la metafísica tradicional.[1] El propio Heidegger parece haber avalado, en lo esencial, esta presentación, al menos, en la medida en que, al ayudar personalmente Pöggeler en la preparación de la primera edición de la obra, a partir de 1959,[2] no cuestionó expresamente el modo en que éste describía los orígenes de su carrera filosófica y el curso posterior de su trayectoria. Sin embargo, en el epílogo añadido a la tercera edición de la obra, aparecida en 1990, en un momento en que el proyecto de publicación de las lecciones tempranas de Heidegger en el marco de la *Gesamtausgabe* había realizado ya sustanciales avances, el propio Pöggeler constataba que, a partir de la gran cantidad de textos que habían visto la luz por primera

1. Cf. Pöggeler (1990) p. 8 ss.

2. Véase la explicación de Pöggeler en el epílogo a la segunda edición de 1983, tal como aparece en p. 330 ss. de la tercera edición de 1990.

vez, se abría, de hecho, una pluralidad de caminos *hacia* (*zu*) Heidegger, lo que haría necesario un nuevo intento por comprender su camino de pensamiento como un todo.[3] Como quiera que sea, esto no impidió a Pöggeler mantener, al mismo tiempo, que, en el caso de Heidegger, se trataría, de todos modos, de una única pregunta: la referida al ser como presencia.[4] Particularmente revelador de la persistente vigencia de la idea cuasinormativa del "pensador de un solo pensamiento" resulta el hecho de que todavía en 1990, a casi treinta años de la aparición de la primera edición de su libro, Pöggeler admite hablar no sólo de una pluralidad de caminos *hacia* Heidegger, sino también de una pluralidad de caminos *de* Heidegger, pero ello sólo a condición de que se trate aquí de caminos que, aunque no siempre trivialmente coincidentes entre sí, abren perspectivas que quedan, de todos modos, referidas a "una misma y única preocupación" filosófica (*auf das eine und selbe Anliegen*).[5]

Más allá de la discusión, en buena medida, ociosa, de si se debe hablar aquí de un único camino, aunque complejo y enmarañado, o bien de múltiples caminos, pero unificados por la referencia común a una y la misma meta, lo cierto es que la estilización de la figura filosófica de Heidegger como pensador de un solo pensamiento deja su impronta también en otras presentaciones de su obra filosófica, algunas de ellas tan influyentes como la del propio Pöggeler. Entre ellas, cabe mencionar, sobre todo, la presentación debida al padre W.J. Richardson.[6] Su conocidísimo libro constituye un compendio expositivo de prácticamente la totalidad de la obra de Heidegger disponible hasta la fecha de su aparición en 1963, el mismo año de la edición original de la obra de Pöggeler, y destaca no sólo por la gran influencia que tuvo en la recepción del pensamiento de Heidegger a lo largo de las siguientes décadas, sobre todo, en el mundo anglosajón, sino también por el hecho, no menos famoso e influyente, de que incluye, a modo de prefacio, una carta escrita por el propio Heidegger en 1962, impresa en versión bilingüe anglo-germana, en la cual el filósofo se refiere de modo expreso y bastante detallado a los orígenes y el desarrollo de su posición filosófica.[7]

Como es sabido, en dicha carta Heidegger sitúa el punto de partida de su preocupación por la cuestión fundamental de la metafísica tradicional, esto es, la cuestión del ser, en una fecha tan temprana como 1907, cuando, siendo aún estudiante del *Gymnasium*, se encontró con la tesis doctoral de Franz Brentano, dedicada al problema de los múltiples significados del ser en Aristóteles, la cual había sido publicada en 1862.[8] En este contexto, de la mención del libro de Brentano, y a través de una breve explicación del alcance del problema planteado por la concepción aristotélica acerca de la multivocidad del ser, Heidegger pasa directamente, y sin mayores consideraciones adicionales, a comentar su encuentro con la fenomenología y el posterior redescu-

3. Cf. Pöggeler (1990) p. 351.

4. Cf. Pöggeler (1990) p. 352: "¿No hay que insistir en la única pregunta de Heidegger, que se refiere (*gilt*) al ser (*Sein*) como presencia (*Anwesen*)?".

5. Cf. Pöggeler (1990) p. 353.

6. Cf. Richardson (1963).

7. Cf. Richardson (1963) p. ix-xxiii.

8. Véase Brentano, *BSA*. Para la lectura de Brentano y el papel mediador de su interpretación en la recepción de la concepción aristotélica del ser, véanse los detallados trabajos de Volpi (1976), (1984) p. 45-52, (2001) y (2004).

brimiento de Aristóteles, esta vez, a la luz de la renovada concepción del método y la problemática de la filosofía que le había posibilitado la cercanía con el pensamiento y la persona de Husserl, desde comienzos del segundo lustro de los años 10.[9] Esta decisión narrativa supone, como el mismo Heidegger lo hace notar en la carta, un salto abrupto, de más de una década, en la exposición del desarrollo inicial de su camino de pensamiento. Sobre el período pasado así por alto, sin embargo, Heidegger se contenta con señalar que se trató de un tiempo de múltiples rodeos y desviaciones (*viele Um- und Abwege*), a través de la historia del pensamiento occidental, hasta poder lograr alguna mayor claridad sobre las cuestiones suscitadas por la concepción aristotélica, tal como ésta surgía del tratamiento de Brentano, pero sin poder alcanzar todavía la propia formulación de la pregunta por el (sentido del) ser, tal como ella aparece presentada en *SZ*.[10]

Dados los lineamientos generales de la presentación realizada por Heidegger, y a falta de casi todo el material textual de las lecciones, que hubiera podido ayudar a mitigar sus efectos, no puede resultar demasiado sorprendente que en el apartado inicial de la introducción a la obra, dedicado a los inicios del pensamiento de Heidegger, Richardson comience, sin más, con el problema del ser y la cuestión del fundamento de la metafísica, remontándolos a los tiempos del *Gymnasium* y a la lectura temprana de Brentano, para pasar desde allí, sin solución de continuidad, a los motivos vinculados con la interpretación del ser como *ousía*, entendida en el sentido de "presencia", y de la verdad concebida como *alétheia*.[11] Del largo período de "rodeos y desviaciones", al que el propio Heidegger alude en la carta, ya no queda aquí practicamente ningún vestigio.[12]

Bastante más luz sobre este período oscuro arroja la segunda referencia autobiográfica más importante en este respecto, que es la contenida en el breve escrito compuesto en 1963, un año después de la carta a Richardson, y publicado en 1969, con el título "Mein Weg in die Phänomenologie" (cf. *Weg*). Aquí, junto a la consabida referencia a la obra de Brentano, Heidegger menciona, además, la lectura, en el último año de sus estudios en el *Gymnasium*, o sea, en el año lectivo 1908-1909, del tratado de ontología de Carl Braig, profesor de Dogmática en la Facultad de Teología de Friburgo, que había sido pubicado en 1896, con el título "Vom Sein. Abriß der Ontologie" (cf. *VS*; véase *Weg* p. 81).[13] En este contexto, tras mencionar su paso de la teología

9. Véase Richardson (1963) p. xi.

10. Véase Richardson (1963) p. xi. Ya la presentación realizada ante la Heidelberger Akademie der Wissenschaften, publicada en los *Sitzungsberichte* de 1957-1958, anticipa claramente la línea narrativa de la carta a Richardson. También aquí menciona Heidegger la importancia decisiva del encuentro con el libro de Brentano en 1907, y enfatiza que "la preguta por lo simple en la multiplicidad del ser" (*die Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein*) permaneció constante, como hilo conductor de sus preocupaciones filosóficas, hasta su eclosión en *SZ*, a pesar de las muchas contramarchas, desviaciones y confusiones (*Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeiten*). Véase la cita del pasaje en Ott (1988) p. 54.

11. Véase Richardson (1963) p. 3 ss.

12. Para los aspectos relacionados con las circunstancias biográficas y el desarrollo intelectual de Heidegger en el período que va de 1909 a 1919, véase ahora la cuidadosa presentación en Denker (2004).

13. Para la lectura de Carl Braig y sus consecuencias en la recepción heideggeriana de la problemática aristotélica del ser, véase Volpi (1984) p. 52-64 y (2001) esp. p. 44-52.

a la filosofía en 1911, Heidegger dedica varios párrafos al período que abarcó los años inmediatamente siguientes, hasta la llegada de Husserl a Friburgo en 1916 (cf. *Weg* p. 82-85). El primero de esos párrafos describe, de modo muy escueto, pero lo suficientemente claro, cómo Heidegger tomó contacto con la "filosofía de los valores" (*Wertphilosophie*) neokantiana, tal como ésta había sido desarrollada por la así llamada Escuela de Baden (cf. *Weg* p. 82 s.). Como Heidegger señala aquí expresamente en el texto, las figuras decisivas para la evolución de su pensamiento en esta fase de transición son la de Heinrich Rickert, que ofició de segundo evaluador de su tesis de doctorado (1913), dirigido por el filósofo católico Arthur Schneider, y posteriormente, ya como tutor, fue destinatario de la dedicatoria de su escrito de habilitación (1915), y, sobre todo, la de Emil Lask, el brillante discípulo de Rickert, caído en combate en 1915, cuando contaba sólo cuarenta y un años, a quien Heidegger recuerda, con especial gratitud y admiración, en el prólogo del escrito de habilitación: la obra de Lask es mencionada nada menos que como ejemplo de la renovación creativa de la problemática filosófica, a partir de la fuerza emanada de la propia experiencia personal, que Heidegger veía, por ese entonces, como el desafío que estaba llamada a afrontar la "filosofía de los valores", con su peculiar "conciencia problemática" y con su "carácter intrínseco de *Weltanschauung*" (cf. *Scotus* p. 190).[14]

En este mismo sentido, en el ya mencionado párrafo del relato autobiográfico del escrito de 1963, Heidegger remite significativamente al hecho de que, tras la muerte de Lask en 1915, el propio Rickert le dedicó la tercera edición, fuertemente modificada, de su obra fundamental "Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie" (cf. *GE*), aparecida ese mismo año, lo cual significaba a la vez, a juicio de Heidegger, un reconocimiento público del decisivo impulso filosófico que Rickert había recibido de su notable discípulo (*die Fördernis des Lehrers durch den Schüler*) (cf. *Weg* p. 83). No puede haber serias dudas de que esta explicación retrospectiva expresa, al mismo tiempo, la opinión que el propio Heidegger mantenía, ya en los tiempos de la primera época de Friburgo, acerca de la neta superioridad filosófica de Lask sobre Rickert. Pues incluso la ya aludida dedicatoria a Rickert en el escrito de habilitación adquiere un tenor algo ambivalente, cuando se la pone en conexión con lo que se dice en el prólogo del mismo escrito, acerca de los desafíos que debe afrontar aún la "filosofía de los valores". La situación vinculada con la dedicatoria a Rickert en el escrito de habilitación resulta, hasta cierto punto, comparable con la que se presenta posteriormente en el caso de las expresiones de reconocimiento tributadas a Husserl en *SZ*: también aquí la dedicatoria y el reconocimiento van acompañados, al mismo tiempo, de una audaz exigencia de radicalización, que pone en cuestión la realidad de la fenomenología, confrontándola con las virtualidades

14. La misma ponderación positiva del carácter de *Weltanschauung* que Heidegger asigna a la "filosofía de los valores" aflora también en la carta a Rickert del 6 de mayo de 1916, en la cual Heidegger le explica que, desde su partida a Heidelberg, faltaba en la Universidad de Friburgo lo más valioso de todo: la presencia de la filosofía como *Weltanschauung*, que fue precisamente lo que, a pesar de algunos matices de oposición, había llevado al propio Heidegger a entrar en "una real relación interna" (*ein wirkliches inneres Verhältnis*) con la "filosofía de los valores" (cf. *HRB* p. 25). Para la compleja relación de Heidegger con la "filosofía de los valores" de la escuela neokantiana de Baden, con especial atención al problema de la relación entre filosofía y *Weltanschauung*, véase la instructiva discusión en Heinz (2000).

superadoras que albergaría su propia posibilidad (cf. *SZ* § 7 C p. 38). Como quiera que sea, lo que la versión del relato autobiográfico de 1963 añade, y que no estaba implicado en modo alguno en el prólogo del escrito de habilitación, ni tampoco en la carta a Richardson, se refiere al papel que habría jugado la figura de Lask como mediador entre la "filosofía de los valores" neokantiana, por un lado, y la fenomenología, por el otro. Heidegger menciona aquí los dos escritos sistemáticos fundamentales de Lask, a saber: el escrito de 1911 titulado "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" (cf. *LPh*) y el escrito de 1912 titulado "Die Lehre vom Urteil" (cf. *LvU*), como las obras que le marcaron el camino que lo llevaría posteriormente hasta Husserl: ambas obras, explica Heidegger, mostraban, de hecho, una fuerte influencia de la concepción presentada por Husserl en *LU* (cf. *Weg* p. 83).

Ahora bien, la orientación narrativa del relato autobiográfico de 1963 es en este punto –como, por lo demás, en casi todo momento– claramente prospectiva, en la medida en que apunta, sobre todo, a poner de relieve la función preparatoria que habría cumplido, de hecho, el tránsito a través de Lask: éste le habría abierto a Heidegger la posibilidad de un acceso adecuado al pensamiento de Husserl, con quien muy poco después, ya en 1916, iba a establecer una estrecha vinculación, tanto filosófica como personal, cuando Husserl llegó a Friburgo para reemplazar a Rickert, que había asumido, a su vez, la sucesión de Wilhelm Windelband en Heidelberg (cf. *Weg* p. 85 s.). Sin embargo, para el problema que aquí nos concierne, más interesante que la referencia al papel de Lask es la brevísima alusión de Heidegger, al comienzo del párrafo que estoy comentando, a la repercusión inmediata que habría tenido la toma de contacto inicial con la "filosofía de los valores" neokantiana, con referencia a la problemática ontológico-metafísica y teológica que había sido dominante en la etapa precedente, ya desde los años finales del *Gymnasium*. Dicha problemática, explica Heidegger en la presentación de 1963, habría contenido ya en germen incluso el diagnóstico relativo a la tensión estructural entre ontología y teología que anida en la concepción tradicional de la metafísica, vale decir, nada menos que el primer germen de la interpretación y crítica de la metafísica entendida como 'onto-teo-logía', que ocupa, como es sabido, un lugar destacadísimo en las obras del período posterior a la *Kehre*. Sin embargo, en esta etapa de transición que llevaría finalmente al encuentro decisivo con la fenomenología, la problemática ontológico-metafísica de los primeros años habría quedado relegada como tal, señala Heidegger, a un trasfondo casi imperceptible, para ceder el centro del interés a la temática que Rickert abordaba en sus seminarios (cf. *Weg* p. 82).

Para ponderar el verdadero alcance de esta referencia a un olvido casi completo de la problemática ontológico-metafísica tradicional, determinando su amplitud y su profundidad así como los exactos límites temporales en los que se encuadra, se requeriría una consideración detallada de casi toda la producción filosófica de Heidegger en el largo y complejo período que va desde la disertación doctoral de 1913 hasta las lecciones de los años 20 que preceden a la publicación de *SZ*. No hace falta decir que la cantidad de material ahora disponible, por un lado, y la multitud de aspectos y motivos a considerar, a la hora de dar cuenta en toda su complejidad de la evolución del pensamiento heideggeriano, en esos años de enorme efervescencia productiva, por otro, hacen, de antemano, imposible todo intento de llevar a cabo un examen semejante, en los estrechos límites de este trabajo. Por ello, me limitaré, en lo que sigue, a considerar unos pocos aspectos centrales, vinculados con la repercusión inmediata que tuvo la adhesión por parte de Heidegger a algunas de las premisas

básicas de la "filosofía de los valores" neokantiana, sobre todo, en el campo de la ontología y la filosofía de la lógica. Ello me permitirá poner de manifiesto, así lo espero, la necesidad de cuestionar seriamente la legitimidad de la habitual estilización de Heidegger como "pensador de un solo pensamiento", pues lo que está inmediatamente en juego en tal adhesión a las premisas básicas de la "filosofía de los valores" neokantiana es, entre otras cosas, también un decidido, aunque benevolente, distanciamiento crítico del punto de partida básico de la concepción ontológico-metafísica tradicional, que busca en la noción de 'ser' el hilo conductor de la problemática filosófica. Dicho de otro modo: más que un simple olvido transitorio de la problemática ontológico-metafísica tradicional, como parece querer sugerir el relato autobiográfico de 1963, lo que el acercamiento al pensamiento de Rickert y de Lask trae inmediatamente consigo es, más bien, un cuestionamiento mucho más radical, que conduce a un abandono del punto de partida básico de la ontología y la metafísica, tal como ésta era concebida en la tradición que remonta a Aristóteles. Resulta, pues, necesario examinar este punto un poco más de cerca.[15] Pero primero, y a los efectos de hacer todavía más nítido el contraste con la posición adoptada en los años de la primera época de Friburgo, consideremos, siquiera muy brevemente, el modo en que el propio Heidegger se refiere a la posición básica ontológica de la "filosofía de los valores", una vez que se encuentra ya en posesión de su propia concepción madura acerca de la fundamentalidad y la inevitabilidad de la pregunta por el (sentido del) ser.

2. La "filosofía de los valores" como blasfemia contra el ser y como última estación en la decadencia de la pregunta por la verdad

Para quien esté familiarizado con el desarrollo ulterior del pensamiento heideggeriano, sobre todo, a partir de la publicación de *SZ* y hasta, por lo menos, la mitad de los años 30, la referencia a una inicial cercanía a la "filosofía de los valores" neokantiana tiene que resultar, sin duda alguna, fuertemente contrastante con la actitud radicalmente crítica respecto de toda forma de "filosofía de los valores" que Heidegger asume expresamente en esos años, oponiéndose así, de modo frontal, a una de las tendencias dominantes en la filosofía académica alemana de la época.

La crítica más amplia y más profunda a la posición que intenta colocar la temática de los valores en el centro de la problemática filosófica se encuentra, sin dudas, en la lección de 1935, publicada en 1953 con el título "Einführung in die Metaphysik" (*EM*), donde Heidegger somete a examen crítico la distinción ontológica entre un reino del 'ser' (*Sein*) y uno del 'deber ser' (*Sollen*), tal como ésta se presenta habitualmente,

15. Para el papel que cumplió la "filosofía de los valores" neokantiana en la etapa que va desde los primeros escritos de 1912 hasta la aparición de *SZ*, véase la poco conocida presentación de conjunto que se ofrece en García Gainza (1997), quien dedica especial atención a la posición de Rickert y, sobre todo, de Lask (cf. esp. cap. I). Lamentablemente, la autora pasa completamente por alto la figura de Lotze, que, como se verá más abajo, juega aquí también un papel decisivo. Una discusión de conjunto sintética, pero muy útil, de las relaciones de Heidegger con el neokantismo en la fase más temprana de su pensamiento se encuentra ahora en Steinmann (2004), quien examina, especialmente, el modo en que Heidegger intenta situarse respecto de Rickert y de Lask.

sobre todo, a partir de Kant.[16] Heidegger intenta explicar aquí cómo el origen de esta escisión entre lo que es y lo que debe ser puede rastrearse, en definitiva, hasta la así llamada "teoría de las Ideas" de Platón, con su tesis ontológica básica que pone a la Idea del Bien (*idéa toû agathoû*) incluso por encima del 'ser' (*epékeina tês ousías*). En tal sentido, Heidegger pone de relieve el hecho de que a través de la mediación de la concepción de Kant, con su interpretación del 'ser del ente' como la "objetividad del objeto", en términos del modelo de objetividad que caracteriza al proyecto físico-matemático de la naturaleza propio de la Modernidad, la concepción platónica, que veía la Idea como un "arquetipo" (*Vorbild*) dotado, como tal, de una cierta valencia normativa, reaparece una vez más, en el curso del siglo XIX, pero radicalmente transformada y reinterpretada, en los términos propios de una "ontología del valor" (cf. *EM* p. 149 ss.). La tesis ontológica básica, que provee la matriz interpretativa a la que se sujeta incluso un pensador tan radicalmente crítico de la tradición platonizante como lo fue Nietzsche, es ahora la que afirma que "los valores (*die Werte*) *valen* (*gelten*)". El 'valer', entendido en el sentido preciso de la noción kantiana de 'validez' (*Geltung*), es concebido aquí como el verdadero 'ser' de los valores, pero dicho 'ser' no estaría pensado, en definitiva, sino como la mera presencia de lo que está ahí delante ('ante los ojos') (*Anwesen von Vorhandenem*). Así, la ontología de la *Vorhandenheit*, dominante en toda la tradición metafísica occidental, extiende, de modo subrepticio, su señorío también al nuevo pensamiento de los valores, que, por lo mismo, más que una renovación de la problemática filosófica, debe verse, en rigor, tan sólo como una nueva moda filosófica, que carece de genuino sustento y se contenta con aquello que resulta lo más dañino de todo en el ámbito de lo esencial, peor aún que la nada, a saber: las medias verdades y las medias tintas (cf. *EM* p. 151 s.).[17]

16. Para una discusión de la crítica a la filosofía de los valores y a la así llamada ética material de los valores, tal como Heidegger la lleva a cabo en *EM*, véase ahora Schalow (2001).

17. Comentando el intento de reemplazar la palabra 'valor' (*Wert*) –desgastada, entre otras, cosas por su asociación con la teoría económica– por la palabra 'totalidad' (*Ganzheit*), intento que no constituiría sino un cambio en el plano puramente nominal, Heidegger señala aquí que esas tan meneadas "totalidades" (*Ganzheiten*) no son, en rigor, otra cosa que "soluciones a medias" o "medias tintas" (*Halbheiten*), en la medida en que, más allá de los cambios de nombre, no proveen una respuesta genuina a la problemática ontológica de fondo aquí involucrada. Cf. *EM* p. 151 s.: "Como la expresión «valor» se presenta, poco a poco, como desgastada (*abgegriffen*), tanto más cuanto que juega también un papel en la doctrina económica, se denomina ahora a los valores «totalidades» (*«Ganzheiten»*). Pero con este título sólo se ha cambiado las letras. Sin embargo, con estas totalidades se hace más visible lo que ellas son en el fondo, a saber: medias tintas (*Halbheiten*). Pero, en el ámbito de lo esencial, las medias tintas son siempre más funestas que la tan temida nada". El ingenioso juego de palabras que opone '*Ganzheiten*' y '*Halbheiten*' está dirigido, al parecer, contra concepciones como la elaborada por Wilhelm Burkamp (1879-1939), que en su por entonces bien conocida obra de 1929, titulada "Die Struktur der Ganzheiten" (cf. *SG*), abordaba la problemática del valor al hilo de la noción de 'totalidad' (*Ganzheit*), cuya introducción apunta, entre otras cosas, a dar cuenta del doble aspecto presente en la estructura de los valores: éstos se caracterizarían tanto por reunir en sí sus miembros o componentes, como también por remitir más allá de ellos (para el tratamiento de los valores y las totalidades ideales de naturaleza normativa, cf. esp. caps. 20-23). En lo que respecta a la verdadera moda en que se había convertido la temática propia de la "filosofía de los valores", Heidegger remite a renglón seguido en el texto de la lección de 1935, y no sin visible desprecio, al hecho de que una bibliografía sobre el concepto

Como es sabido, la misma crítica radical a la "filosofía de los valores" recurre, casi una década más tarde, en el contexto de la famosa "Carta sobre el Humanismo" de 1946 (cf. BH), donde el intento propio de las filosofías del valor de demostrar la "objetividad de los valores" (*Objektivität der Werte*) es descalificado como vano, por estar basado en una completa ignorancia de sus propios puntos de partida. Más aún: el recurso a Dios, anunciado como "el valor supremo" (*der höchste Wert*), tal como tiene lugar habitualmente en el marco de ese tipo de intento de fundamentación, es considerado aquí como una lisa y llana "degradación de la esencia de Dios" (*Herabsetzung des Wesens Gottes*). En tal sentido, el pensar en términos de valores (*das Denken in Werten*) constituiría nada menos que "la mayor blasfemia imaginable contra el ser mismo" (*die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt*) (cf. BH p. 345 s.). Aunque la expresión adquiere ahora mucho mayor dureza que en la lección de 1935, sería, sin más, un error considerar la posición de BH como una radicalización del punto de vista alcanzado anteriormente, motivado, tal vez, por el desplazamiento de acentos que trajo consigo la *Kehre*. Por el contrario, Heidegger articula en 1946 un punto de vista que había alcanzado ya, con no menor radicalidad, en tiempos bastante anteriores al giro de su pensamiento a comienzos de los años 30, como lo muestra el hecho de que la acusación de blasfemia dirigida contra la concepción de Dios como un valor aparece ya, de modo expreso, en la importantísima lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925-1926. Refiriéndose al intento de sistematización total llevado a cabo en el marco de la "filosofía de los valores" de cuño neokantiano, y, en particular, a sus consecuencias en el campo de la filosofía de la religión, Heidegger expone allí su lapidario diagnóstico respecto de la desorientación fundamental que subyace a tal intento de reformulación integral de la problemática filosófica, en los siguientes términos:

> La religión tiene que ser alojada también en el sistema, y para ese fin se ha inventado el valor de lo sagrado (*der Wert des Heiligen*) (...) Dios es un valor e, incluso, el valor supremo (*der höschte Wert*). Pero esta proposición (*Satz*) es una blasfemia, que no queda mitigada por el hecho de que los teólogos la proclamen como una verdad última. Todo esto sería cómico, si no fuera triste, porque muestra que ya no se filosofa a partir de las cosas, sino a partir de los libros de los colegas. (*Logik* § 9 p. 85)

No menos duro y terminante es el diagnóstico de Heidegger, en la misma lección de 1925-1926, sobre las consecuencias que habrían tenido el desarrollo y la extensión de la "filosofía de los valores" neokantiana para la otra gran cuestión, que ya en esta época forma, a sus ojos, una unidad indisoluble con la pregunta por el (sentido del) ser, esto es, la cuestión de la verdad. Más concretamente, en la reinterpretación y la ampliación de la concepción procedente de la "lógica de la validez" (*Geltungslogik*)

---

de valor aparecida en 1928 consignaba ya 661 títulos, que para la época de la lección, estimaba Heidegger, deberían haber llegado ya a los mil (cf. EM p. 152). Éste es el contexto inmediato en el que se inscribe la famosísima y discutidísima referencia a la "verdad y grandeza interna" del "movimiento" nacionalsocialista, que no tendría nada que ver con lo que habitualmente se ofrecía bajo el nombre de una "filosofía del nacionalsocialismo", esto es, una variante más del decadente "pensamiento de los valores". Para la conexión entre la crítica a la "filosofía de los valores" y la referencia al nacionalsocialismo en la lección de 1935, véase ahora Sluga (2001) p. 219 ss.

lotziana en dirección de una "filosofía de los valores", tal como ésta es llevada a cabo, sobre todo, por Windelband y Rickert, Heidegger cree ver lo que, en rigor, debería llamarse una verdadera "exteriorización" o "enajenación" (*Veräußerlichung*) de la posición originaria de Lotze, que conduce, en definitiva, a lo que sería "la más extrema estación en la decadencia de la pregunta por la verdad" (*die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit*) (cf. *Logik* § 9 p. 82). El desarrollo posterior de la argumentación no deja dudas acerca de lo que Heidegger tiene aquí en vista, cuando se refiere a una definitiva decadencia de la pregunta por la verdad, a saber: en la reinterpretación y reelaboración de la "lógica de la validez" en los términos propios de una "filosofía de los valores", la verdad, cuyo 'ser' se concibe como "validez", queda ella misma transformada en un "valor", más precisamente, en aquel "valor" al que apunta, como tal, todo acto teórico de conocimiento (*Erkennen*), por medio del juicio: el "objeto del conocimiento" (*Gegenstand der Erkenntnis*) es, pues, él mismo un valor (cf. *Logik* § 9 p. 82, 84 s.). Este diagnóstico referido a la degradación ontológica de la verdad al estatuto de un "valor" debe verse, en rigor, como el reverso complementario del diagnóstico análogo referido a las consecuencias de la "ontología del valor" para la cuestión del ser. Y, como lo muestra el posterior desarrollo de la temática vinculada a la cuestión de la verdad en los escritos de comienzos de los años 30, constituye también él, de aquí en adelante, una adquisición permanente, que provee un momento central de continuidad con el pensamiento posterior a la *Kehre*. No puede, por tanto, resultar sorprendente que en el escrito de 1940 sobre la concepción platónica de la verdad (cf. *PLW*), que se basa en la lección del semestre de invierno de 1931-1932 dedicada al mismo tema (cf. *Wahrheit*), la concepción de la verdad desarrollada en el siglo XIX, en conexión con el nuevo "pensamiento de los valores", sea caracterizada como el último y, a la vez, el más débil "descendiente" (*Nachkömmling*) del Bien platónico (cf. *PLW* p. 225).[18]

Dado el hecho de la inicial adhesión de Heidegger a las premisas fundamentales de la "filosofía de los valores" neokantiana, sobre todo, siguiendo a Rickert y Lask, la pregunta que se plantea aquí, de un modo más que obvio, es la de qué es lo que pudo ocurrir en los años que median entre el escrito de habilitación de 1915 y la lección sobre lógica de 1925-1926, para que haya tenido lugar un cambio tan drástico en la apreciación de la posición que corresponde a la "filosofía de los valores", dentro de la problemática filosófica, en general, y ontológica, en particular. Sin duda, las durísimas expresiones de Heidegger en contra de lo que fue su propia posición filosófica inicial dejan reconocer algún rasgo propio de lo que suele llamarse la furia del apóstata, que se vuelve de modo tanto más radical y virulento contra lo que fue su propia convicción anterior, cuanto más profunda y más definitoria de su propia identidad había sido su previa identificación con ella. Por otra parte, y más allá de las cuestiones relativas a los énfasis particulares que adquiere en este caso la crítica, no puede sorprender demasiado la constatación de la existencia de un giro drástico, en lo que concierne a la actitud frente a la "filosofía de los valores" neokantiana, que lleva al

18. La lección de 1931-1932 no contiene, sin embargo, una referencia expresa a la conexión entre la concepción platónica del Bien y las filosofías del valor surgidas en el siglo XIX. En el tratamiento de la caracterización platónica de la Idea del Bien, Heidegger se limita a señalar, en este caso, la necesidad de evitar toda falsificación interpretativa del Bien platónico, sea como algo de naturaleza ética o moral, al modo de la ética cristiana y sus derivaciones de corte secular, o bien como un principio lógico o epistemológico (cf. *Wahrheit* § 12 esp. p. 100).

abandono de una posición en la que el propio Heidegger había depositado, en un comienzo, sus juveniles esperanzas de una transformación y renovación radical de la problemática filosófica. En efecto, como lo ha mostrado brillantemente Kurt Fischer, todo el movimiento del pensamiento de Heidegger, desde los comienzos, que cuajan en la concepción presentada en SZ, hasta los intentos de esbozo de una topología del ser en la fase más tardía, puede ser comprendido como un proceso de sucesivos actos de despojamiento, a través de los cuales tiene lugar una incesante "despedida" (*Abschied*) de todo aquello a lo que el pensar se aferraba anteriormente, en su intento por acceder a aquello que da que pensar y exige ser pensado.[19]

Ahora bien, como es obvio, no basta esta constatación de carácter general, para explicar en sus motivaciones centrales el drástico cambio de actitud frente a la "filosofía de los valores" que tuvo lugar en los años que siguieron a la publicación del escrito de habilitación, cuando se produce la toma de contacto directo con Husserl y la aproximación definitiva al pensamiento fenomenológico. Se requiere, además, dar cuenta de las razones específicas que detonan el distanciamiento crítico respecto de la "filosofía de los valores" neokantiana. Y esto reclama, a su vez, una caracterización un poco más precisa de los motivos que subyacen a la temprana adhesión a la posición que luego iba a ser definitivamente abandonada y sometida a una crítica tan severa.

3. "Filosofía de los valores" y "lógica de la validez" *versus* "filosofía del ser" en la primera época de Friburgo

Como es sabido, en la época que va desde las primeras publicaciones en 1912 y la disertación doctoral de 1913 (cf. LUP) hasta el escrito de habilitación de 1915 (cf. *Scotus*), la temática que ocupa el centro del interés en los escritos de Heidegger es la referida a la filosofía de la lógica, en general, y a la problemática vinculada con el juicio y las categorías, en particular.[20] Ya muy tempranamente, en las primeras recensiones sobre lógica de 1912, Heidegger se involucra en el debate en torno al psicologismo, que dominaba el panorama filosófico alemán de la época, al menos, en lo que concierne al ámbito específico de la filosofía de la lógica, y toma partido decididamente contra las tendencias psicologistas que habían sido dominantes en el siglo XIX, denunciando la "naturalización de la conciencia" (*Naturalisierung des Bewußtseins*) a la que conducía la lógica psicologista (cf. NFL p. 19). En este contexto, además de

19. Véase Fischer (1990), quien ofrece una reconstrucción del derrotero filosófico de Heidegger, desde SZ hasta los últimos intentos de la vejez, tomando como hilo conductor para dar cuenta de la lógica interna que preside su curso la noción de 'despedida' (*Abschied*). Sin embargo, Fischer no considera específicamente el período que precede a la aparición de SZ, el cual, como surge claramente a partir de lo dicho arriba, ofrece una importante confirmación adicional a su tesis de fondo, en la medida en que permite retrotraer el motivo de la despedida, como impulso que da cuenta de la dinámica interna del pensamiento de Heidegger, incluso hasta las primeras etapas de su carrera filosófica independiente.

20. No abundan los estudios específicamente dedicados a reconstruir la concepción que Heidegger presenta en LUP y *Scotus*. Para una detallada discusión de algunos de los aspectos centrales de ambos escritos, en particular, desde la perspectiva que abre el problema de la negación y en conexión con el problema de la nada, véase ahora Poggi (2006) caps. I-II.

mencionar con reconocimiento los aportes de Bolzano y Frege, enfatiza, sobre todo, la importancia de Husserl, a cuyas *LU* atribuye el importantísimo mérito de haber quebrado propiamente el hechizo psicologista (cf. p. 19 s.). El curso posterior del argumento de Heidegger pone de manifiesto cuáles son las implicaciones ontológicas de base que la crítica al psicologismo trae, a su juicio, necesariamente consigo, a saber: se parte aquí del principio que establece la heterogeneidad de lo lógico respecto de la realidad psíquica y la realidad física espacio-temporal, pero también respecto de lo suprasensible-metafísico, en el sentido tradicional del término (cf. p. 23 s.). Lo lógico constituye, como tal, el "reino de lo que posee validez" (*Reich des Geltenden*) (cf. p. 24), que no se identifica ni con el ámbito de lo sensible-empírico, sea psíquico o físico, ni tampoco con el ámbito de lo suprasensible-metafísico. Esta caracterización del ámbito de lo lógico por recurso a la noción de 'validez' procede, en último término, de la concepción de R.H. Lotze, quien en su *Logik* –un texto hoy prácticamente olvidado, cuya decisiva influencia sobre la filosofía académica alemana de la época no podría, sin embargo, ser exagerada– intenta caracterizar el ser de lo lógico por medio de una peculiar reinterpretación de la concepción platónica del así llamado "Mundo de las Ideas".[21]

21. Véase Lozte, *Logik* III §§ 313-321. La importancia que tuvo la concepción de Lotze en esta fase de formación del pensamiento heideggeriano queda claramente reflejada en la anécdota referida por Georg Picht en 1977, con ocasión de la publicación del volumen de homenaje póstumo a Heidegger editado por Günther Neske (cf. Neske [1977]). Cuenta Picht que en 1940, cuando acababa de incorporarse al círculo de los discípulos de Heidegger, tuvo la oportunidad de preguntarle qué debía leer para aprender realmente filosofía. La lacónica respuesta de Heidegger habría sido: "Lea la *Logik* de Lotze". Tras comprar el libro y lanzarse a la tortuosa tarea de su lectura, Picht se llenó muy pronto de estupor, al no lograr comprender qué era lo que de genuina filosofía podía contener semejante obra. Posteriormente, al manifestar a Heidegger su extrañeza respecto del sentido de su consejo, éste le habría explicado: "Quería que se le haga claro por cuántas cosas tuve que atravesar en mi trabajo (*durch was ich mich alles habe durcharbeiten müssen*)" (cf. Picht [1977] p. 201). Picht conecta esta última respuesta de Heidegger con el tratamiento crítico de Lotze en la lección sobre lógica de 1925-1926. Pero parece bastante claro que la indicación de Heidegger apunta, más bien, a la época más temprana de Friburgo, ya desde los tiempos de preparación de la disertación doctoral y el escrito de habilitación. También el epistolario de esos años confirma la importancia del pensamiento de Lotze, junto con el de Lask. Así, en la carta a Rickert del 14 de diciembre de 1916, Heidegger menciona un seminario, realizado para un pequeño grupo de participantes, sobre la *Metaphysik* de Lotze, en la versión de 1841 (cf. *Metaphysik* A), a la cual Heidegger considera filosóficamente más interesante que la versión de 1879 (cf. *Metaphysik* B), con su orientación más marcada hacia la ciencia natural. En este contexto, Heidegger comenta incluso su propósito, posteriormente nunca realizado, de reeditar dicha obra, con una larga introducción destinada a poner de relieve la decisiva posición mediadora de Lotze en el camino que lleva de Hegel hasta la "filosofía de los valores" de Windelband. La nueva edición debía aparecer para la fecha del centenario de Lotze, a cumplirse el 21 de mayo de 1917. Del mismo modo, en una interesante carta a Elfride Petri del 27 de septiembre de 1916, contenida en el epistolario recientemente publicado, Heidegger cuenta a su esposa acerca del mencionado seminario dedicado a Lotze, que serviría, el mismo tiempo, como conmemoración del centenario (cf. *MLS* p. 47 s.). Casi dos años más tarde, en la carta del 12 de mayo de 1918, en un contexto en el cual se alude a la búsqueda de una nueva forma originaria de vivir la propia religiosidad por parte de la pareja, Heidegger expresa a Elfride su deseo de que pudiera leer la *Metaphysik* de Lotze (cf. *MLS* p. 66).

En un importante pasaje de su disertación doctoral, Heidegger remite de modo expreso a la introducción de la noción de validez por parte de Lotze, y llama la atención sobre las consecuencias ontológicas que ella trae consigo:

> Por lo tanto, el momento idéntico en los procesos judicativos psíquicamente existentes (*in den existierenden psychischen Urteilsvorgängen*) no existe, y, sin embargo, ahí está (*ist... da*), y se hace valer (*macht sich... geltend*) con una pujanza (*Wucht*) y una inamovilidad (*Unumstößlichkeit*), frente a las cuales la realidad psíquica (*die psychische Wirklichkeit*) sólo puede ser denominada una <realidad> fluyente, inconsistente (*eine fließende, unbeständige*). Así, debe haber, según esto, todavía otra forma de exitir (*Daseinsform*), junto a las posibles modalidades de existencia (*Existenzarten*) de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Para ella Lotze ha hallado, en nuestro tesoro lingüístico alemán, la designación decisiva (*die entscheidende Bezeichung*): además de un "esto es" (*"das ist"*), hay también un "esto vale" (*"das gilt"*). *La forma de realidad / efectividad* (Wirklichkeitsform) *del factor idéntico puesto al descubierto en el proceso judicativo sólo puede ser el valer* (das Gelten). (*LUP* p. 170)

Un breve, pero muy interesante, pasaje del escrito de habilitación de 1915 apunta, claramente, en la misma dirección, y confirma la aceptación de la distinción lotziana entre el ámbito del ser y el de la validez. En efecto, refiriéndose al problema de la relación entre el *esse* como *verum* y la cópula como momento en la estructura del juicio, Heidegger señala:

> La *"nota compositionis"*, la relación que funda la unidad, la configura el *"est"* en el juicio. Y, efectivamente, el *"est"* no significa, por caso, *"existir"*, ser real/efectivo (*wirklichsein*) al modo de los objetos sensibles y suprasensibles. *Lo mentado es, más bien, el modo de realidad / efectividad* (Wirklichkeitsweise) *("esse verum") para cuya designación tenemos hoy a disposición la feliz expresión "valer" ("Gelten")*. (*Scotus* p. 269)[22]

Ahora bien, aunque Heidegger remite aquí de modo expreso a Lotze, hay muy buenas razones para sostener que su recepción de la concepción propia de la "lógica de la validez" lotziana está decisivamente determinada por la mediación de Lask, quien es expresamente mencionado por Heidegger ya en el contexto del argumento desarrollado en la reseña de 1912 (cf. *NFL* p. 24). En efecto, Lask había llevado a cabo una original y audaz reinterpretación de la noción de 'validez' (*Geltung*) como 'validez hacia' (*Hingeltung*) y 'validez respecto de' (*gelten von...*), que da expresión a la "protorrelación" (*Urverhältnis*) de forma categorial y material sensible en la cual se constituye originariamente todo posible sentido: una forma categorial dada "vale" siempre tan sólo "con referencia a" un determinado material sensible.[23] El hecho de que

22. Para la defensa de la prioridad de la 'validez', como el modo de ser de lo lógico, sobre la 'existencia', como modo de ser de lo real, véase también *Scotus* p. 278 ss., donde se menciona también las posiciones de Bolzano y Husserl.

23. Para la interpretación de la noción de *Geltung* como *Hingeltung* y como *gelten von...*, véase Lask, *LPh* esp. p. 32 s. Entendida en estos términos, la noción de validez tiene, para Lask, un

Heidegger reciba la posición nuclear de la "lógica de la validez" a través de Lask tiene, por cierto, una cantidad de importantes consecuencias, que resultan decisivas también para su posterior aproximación a la teoría de la constitución del sentido que Husserl ofrece en su tratamiento de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento en la "Sexta Investigación" de *LU*. Por otra parte, la aproximación a Husserl desde la versión laskiana de la "lógica de la validez" posee también una incidencia no desestimable, cuando se trata de explicar en sus motivaciones de fondo la adopción por parte de Heidegger de una actitud severamente crítica frente al giro hacia la "conciencia" que toma la teoría husserliana de la constitución a partir de *Ideen* I.

Sin embargo, cuando se trata de perfilar de un modo más nítido la estrategia que desarrolla Heidegger para lograr situarse, de algún modo, *entre* Husserl y Lask, hay que tomar en cuenta un conjunto muy diverso y notablemente enmarañado de conexiones sistemáticas e históricas. Se trata de una tarea que no puede ni necesita ser acometida aquí.[24] A los fines que ahora interesan, basta simplemente con enfatizar el hecho de que la adopción de la concepción ontológica básica de la "lógica de la validez" trae consigo consecuencias decisivas para el modo en que Heidegger se sitúa, en esta importante fase de transición, frente a la problemática central de la metafísica tradicional. En efecto, la innovación introducida por Lotze, al caracterizar el ámbito de lo lógico en términos de un reino de lo que vale, por oposición a aquello que existe o es, implica nada menos que el abandono del punto de partida propio de la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles: opuesta a la noción de validez, la noción de 'ser' queda ahora restringida en su propio ámbito de aplicación, y, por lo mismo, no puede ya aspirar a proveer el hilo conductor de la problemática filosófica. De hecho, ya el propio Lask había visto en la superación del esquema ontológico tradicional basado en la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, como los dos ámbitos fundamentales del "ser", el rédito más importante de la concepción elaborada por Lotze. A través del reconocimiento de la especificidad ontológica del ámbito propio de lo que vale, Lotze habría puesto de manifiesto, a juicio de Lask, la in-

---

carácter esencialmente relacional y referencial, y su aplicación para caracterizar el tipo de vigencia que posee la forma forma categorial apunta, por tanto, a enfatizar el carácter incompleto y no saturado de la forma misma, que reclama la correspondiente "satisfacción" o "repleción" (*Erfüllung*) por parte del material sensible: en su carácter esencialmente relacional y no saturado, la forma categorial remite, por tanto, más allá de sí, hacia el material sensible (cf. p. 173 s.). Por medio de esta reinterpretación de la noción de validez, Lask intenta, pues, capturar la estructura nuclear de la "protorrelación" (*Urverhältnis*) de forma (categorial) y material (sensible), constitutiva del sentido (cf. p. 83). En virtud de su peculiar apropiación del esquema aristotélico 'forma-materia', que enfatiza la función de determinación que el material sensible desempeña respecto de la forma categorial, la concepción de Lask puede ser caracterizada como una suerte de "hylemorfismo trascendental", que apunta a dar cuenta de la constitución originaria del sentido en los términos propios de una concepción de corte aleteiológico, es decir, orientada a partir de una concepción esencialmente manifestativa de la verdad como *alétheia*. Para una presentación de la posición de Lask en los términos antes indicados, me permito remitir a la reconstucción ofrecida en Vigo (2004).

24. Para un desarrollo detallado de este punto, véase la discusión en Estudio 7 esp. p. 183 ss. La reconstrucción de la recepción heideggeriana de la posición de Lotze que ofrezco en la presente sección del texto se basa también en las líneas generales del argumento desarrollado en el trabajo citado.

suficiencia de la antiquísima dualidad que opone lo sensible y lo suprasensible, tal como ella caracteriza a la tradicional "teoría de los dos mundos" (*Zweiweltenlehre*): lo lógico aparece ahora, por vez primera, como un "tercer reino" (*drittes Reich*), diferente de los otros dos e irreductible a ellos, mientras que en la tradición metafísica precedente había quedado, como tal, completamente "privado de patria" (*gänzlich heitmatlos*) (cf. *LPh* p. 14). De este modo, Lotze puso al mismo tiempo las bases para evitar toda ingenua hipostasiación de lo lógico, ya que el error que condujo tradicionalmente a ella residía, a juicio de Lask, justamente en la confusa superposición de lo no sensible dotado de validez, por un lado, y lo metafísico-suprasensible, por el otro (*Zusammenwerfung des Geltend-Unsinnlichen und des Metaphysisch-Übersinnlichen*) (cf. p. 13). Mientras que el ámbito de lo metafísico-suprasensible debe verse como un subhemisferio, dentro del hemisferio de lo que es, el ámbito de lo no sensible dotado de validez constituye, en cambio, un hemisferio independiente, al cual no puede aplicarse significativamente la misma noción de 'ser' o 'existencia'. Esto explica por qué 'ser', a juicio de Lask, sólo puede constituir una "categoría regional" (*Gebietskategorie*), situada al lado de la categoría de la 'validez' y en pie de igualdad con ella. Hay, pues, dos hemisferios de todo lo pensable: el de lo que es, dividido internamente entre lo sensible y lo inteligible-suprasensible, por un lado, y el de lo que vale, por el otro (cf. p. 24).[25] Según esto, la noción de 'ser' no podría poseer el alcance universal que la tradición que remonta a Aristóteles pretendió asignarle. Pero esta restricción aparece, a los ojos de Lask, como un precio razonable que se debe estar dispuesto a pagar, si se pretende evitar, por un lado, la reducción naturalista de lo lógico a lo meramente empírico-psicológico y, por otro, la inaceptable cosificación, resultante de una hipostasiación ingenua, que convierte a lo lógico en algo existente al modo de lo metafísico-suprasensible.

No puede haber serias dudas de que el diagnóstico laskiano acerca de los réditos ontológicos de la posición de Lotze tuvo un fuerte impacto sobre Heidegger. Que no se trató de un impacto meramente pasajero, cuyo efecto quedara restringido al entorno inmediato de los escritos académicos de 1913 y 1915, lo muestra el hecho de que todavía en la lección del semestre de verano de 1919, que lleva el título "Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" y contiene una amplia discusión del desarrollo de la problemática central de la *Wertphilosophie* desde Lotze hasta Windelband y Rickert (cf. *PhTW* §§ 2-8), Heidegger suscribe, en lo esencial, el diagnóstico formulado por Lask en 1911. En el marco de dicha lección, Heidegger introduce la problemática de la *Wertphilosophie* partiendo justamente de la superación del naturalismo posibilitada por Lotze (cf. § 2). Pese a sus ocasionales recaídas en una metafísica teológica de carácter especulativo, y más allá de una, por momentos, excesivamente unilateral acentuación de la realidad natural, el gran mérito de Lotze habría consistido, explica Heidegger, en hacer posible la superación de dos formas aparentemente opuestas, pero intrínsecamente conectadas, de naturalismo, a saber: la forma grosera de naturalismo, que lleva a cabo "la absoluta cosificación del espíritu" (*die absolute Versachlichung des Geistes*) y la reducción de todo ser a lo corpóreo-material, por un lado, y, por otro, aquella otra forma, "perversa y extraviada" (*schlechte und verstiegene*), de "hipernaturalismo", por así decir, que se deriva de la fijación,

25. Para el tratamiento de 'ser' como categoría regional en Lask, véase la buena exposición en Nachtsheim (1992) p. 155 ss.

propia de la metafísica tradicional, a un ámbito suprasensible, concebido también, en el fondo, en términos naturalistas (*im Grund ebenfalls naturalistische Übersinnlichkeit*) (cf. p. 137). La reformulación lotziana de los problemas filosóficos como "problemas de valores" (*Wertprobleme*), que mantiene despierta la sensibilidad para el problema del *"apriori"*, es presentada aquí por Heidegger como una loable continuación de las tendencias antinaturalistas operantes ya en el Idealismo alemán, así como también de la tendencia, igualmente presente en dicha tradición de pensamiento, en particular, a partir de Fichte, a otorgar un claro primado a la razón práctica, concebida como aquella razón que es capaz de "percibir valores" (*wertempfindende Vernunft*) (p. 138). En Lotze convergen, así, las tendencias que, unificadas, harán posible el posterior desarrollo de la "filosofía de los valores". La señalada posición que corresponde a Lotze en el contexto de la historia espiritual del siglo XIX queda sintetizada, a juicio de Heidegger, en dos motivos centrales, a saber: el de la continuidad con la tradición del Idealismo alemán, por un lado, y el de la inversión crítica de todo idealismo especulativo, por el otro (cf. p. 138 s.).

Por medio de los textos que he comentado queda, a mi juicio, suficientemente documentada la profundidad y la persistencia de la adhesión de Heidegger a la posición ontológica fundamental de la "lógica de la validez" y la "filosofía de los valores" derivada de ella, durante el período que va desde 1912-1913 hasta 1916, año de la publicación del escrito de habilitación, por lo menos. En un sentido más laxo y claramente menos doctrinario, la valoración esencialmente positiva de la concepción de Lozte y de la "filosofía de los valores" que la continúa se mantiene, como se vio, inalterada, incluso, hasta 1919, el año en que Heidegger inició su carrera como docente universitario y asistente de Husserl, y a pesar de que para entonces el propio Heidegger había adoptado para sí el punto de partida metódico propio de la fenomenología.[26] Pero, como se vio, la adhesión a dicha posición trajo necesariamente consigo también una radical puesta en cuestión de la concepción clásica y dominante de la problemática filosófica, tal como ésta había sido comprendida en la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles. Por lo mismo, no pueden quedar, a mi modo de ver, serias dudas acerca de qué es lo que se esconde realmente tras la referencia, aparentemente inocente y circunstancial, del relato autobiográfico de 1963 a un olvido poco menos que completo de la temática ontológico-metafísica tradicional de los primeros años de formación filosófica, al tomar contacto con la "filosofía de los valores" de Rickert y Lask.

4. La crisis del antipsicologismo como recaída en el hipernaturalismo y la recuperación crítica de la pregunta por el ser

A la luz de la anterior reconstrucción de la actitud inicial de Heidegger frente a la "lógica de la validez" y la "filosofía de los valores", se impone ahora retornar a la

26. En la lección de 1919 sobre "fenomenología y filosofía tracendental de los valores", Heidegger realiza todavía una evaluación predominantemente positiva del aporte de la concepción elaborada por Windelband y Rickert (cf. *PhTW* §§ 3-6 y 7-8, respectivamente), aunque la complementa con una sección dedicada a consideraciones críticas, en la cual incluye también un tratamiento del modo en que la fenomenología impactó sobre la posición de Rickert (cf. §§ 9-12).

pregunta, ya anticipada, acerca de qué fue lo que ocurrió en el período que media entre 1916 o, mejor aún, 1919 y 1925-1926, para hacer posible un cambio tan drástico de apreciación, como el que conduce a la crítica devastadora de la "filosofía de los valores" como blasfemia contra el ser y como última estación en la decadencia de la pregunta por la verdad. El conjunto de factores a considerar para explicar el desarrollo del pensamiento de Heidegger en esos años decisivos es, ciertamente, muy amplio y diverso. Pero, en lo que concierne a las tormentosas relaciones con el neokantismo de Baden, el eje principal a tener en cuenta concierne, a mi juicio, a la problemática relativa a la filosofía de la lógica, más concretamente, a la evolución de la teoría neokantiana del juicio y las categorías, más allá de Lask, y al modo en que dicha teoría tendió a entrar en convergencia con la propia fenomenología, una vez que el pensamiento husserliano llevó a cabo el giro hacia la subjetividad trascendental, tal como éste queda documentado en *Ideen* I. Simplificando las cosas, puede decirse que Heidegger ve en dicho desarrollo un abandono del camino que señalizaban la creativa reinterpretación de la "lógica de la validez" lotziana llevada a cabo por Lask, por un lado, y la revolucionaria concepción de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento que Husserl había elaborado en la "Sexta Investigación" de *LU*, por el otro. En efecto, en el marco de la polémica contra el reduccionismo psicologista, ambas concepciones apuntaban, cada una a su modo, a lograr un delicado equilibrio entre dos exigencias nada fáciles de compatibilizar, a la hora de dar cuenta de las relaciones entre lo intelectual y lo sensible, entre lo lógico y lo psíquico, a saber: por una parte, la exigencia de evitar toda mala reducción de lo lógico y lo categorial a lo psíquico, sin recaer para ello, por otra, en una mala cosificación de lo lógico, que lleva a concebirlo en términos de una idealidad hipostasiada, de la cual la génesis, el modo propio de ser y la vinculación con lo sensible-real quedan, desde el punto de vista ontológico, en una indeterminación poco menos que completa. En este último caso, lo que se tendría como resultado concreto del intento por superar en naturalismo no sería, paradójicamente, sino una recaída en el mismo naturalismo que se pretendía evitar, aunque éste tomara ahora la forma específica de aquel hipernaturalismo que en la lección de 1919 era denunciado como el resultado de la confusión de lo lógico con lo metafísico-suprasensible, que subyace a la "teoría de los dos mundos" tradicional.

Ahora bien, Heidegger cree que las concepciones antipsicologistas características del neokantismo de Baden, más específicamente, las de Windelband y Rickert, incurrieron, precisamente, en este gravísimo error de una recaída en el hipernaturalismo, el cual, para peor, terminó por contagiar también a la propia fenomenología de Husserl, desviándola así irremediablemente de su camino original. Éste es, en efecto, el diagnóstico que surge con toda claridad del tratamiento crítico de dichas posiciones que Heidegger lleva a cabo en la lección sobre lógica de 1925-1926, más concretamente, en los densos e importantísimos §§ 9 y 10. En el § 9 Heidegger considera en detalle la concepción de Lotze y examina también los aspectos centrales de su continuación en Windelband y Rickert, continuación que, como se anticipó ya, es presentada de modo severamente crítico, como una verdadera "exteriorización enajenante" de la posición de Lotze. Sin embargo, y en buena medida por ser considerada aquí, sobre todo, a la luz de los resultados efectivos a los que finalmente condujo en Windelband y Rickert, la propia posición de Lotze es evaluada ahora de un modo que contrasta netamente con la positiva valoración a la que se había hecho acreedora todavía en la lección de 1919.

La crítica a Lotze concierne aquí, sobre todo, a dos aspectos estrechamente vincu-

lados entre sí, a saber: el aspecto ontológico de su concepción, por un lado, y la caracterización de la noción de 'verdad' por recurso a la noción de 'validez', por el otro. A diferencia de lo que había sido el caso en los primeros escritos académicos, en la lección de 1925-1926 la distinción ontológica lotziana entre un ámbito del 'ser' y un ámbito de la 'validez' no es vista ya como una superación de la identificación tradicional del ser con la 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*), tal como dicha identificación caracteriza lo que Heidegger suele denominar una ontología de la *Vorhandenheit*. Por el contrario, enfatiza ahora el hecho de que la propia concepción de Lotze no sería, en definitiva, sino una continuación de esa misma tendencia a identificar 'ser' y 'realidad/efectividad'. En efecto, Lotze reserva la palabra 'ser' sólo para el ámbito de la naturaleza y la entiende exclusivamente como referencia a la *'realidad/efectividad'* de las "cosas" (*Wirklichkeit der Dinge*), es decir, como equivalente, sin más, a 'ser real' (*reales Sein*) o 'realidad' (*Realität*), en el sentido de la *Vorhandenheit*, y opone al 'ser', tomado en este sentido, la 'validez' (*Geltung*) o el 'valer' (*Gelten*). Sin embargo, no menos cierto es que aunque Lotze entiende estas dos últimas nociones en términos de 'idealidad' (*Idealität*), concibe a dicha 'idealidad' en el sentido preciso de aquel tipo de 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*) que corresponde, como tales, a las Ideas, es decir, en el sentido del 'ser' de las Ideas (cf. *Logik* § 9 p. 64 s.). Ésta es justamente la razón de fondo por la cual Heidegger rechaza ahora como equívoca la fijación terminológica introducida por Lotze, y se distancia de modo expreso de su propia adopción de la distinción ontológica lotziana, que implicaba reducir la significación de 'ser' a la de 'realidad/efectividad', en el escrito de habilitación de 1915:

> En una anterior investigación sobre la ontología del Medioevo yo mismo me uní a la distinción lotziana, y, consecuentemente, empleé para 'ser' (*für Sein*) la expresión 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*). Hoy ya no lo considero correcto. (*Logik* § 9 p. 64)

Por el contrario, Heidegger pretende ahora evitar este inapropiado estrechamiento de la noción de 'ser', que, como lo muestra el caso de Lotze, tampoco ayuda a clarificar verdaderamente el estatuto ontológico que corresponde a lo lógico como tal, y anuncia, consecuentemente, su decisión de recuperar el sentido amplio y formal de la noción de 'ser', que estaba presente ya, de algún modo, en la tradición filosófica que remonta a los griegos:

> Lotze emplea 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*) en un significado muy amplio, de modo tal que 'ser' es una determinada forma de 'realidad/efectividad', y <entonces> surge la pregunta: ¿qué 'realidad/efectividad' tiene, frente al 'ser real' (*gegenüber dem realen Sein*), el <'ser'> de las Ideas (*das der Ideen*)? 'Realidad/efectividad' es, por tanto, el concepto formal-universal, del cual 'ser' es una determinada formalización. En nuestra terminología, en cambio, y lo digo para no causar confusión, empleamos inversamente 'ser', siguiendo a la genuina tradición de la filosofía de los griegos, en su sentido amplio, de modo tal que 'ser' quiere decir (*besagt*) tanto 'realidad' (*Realität*) como 'idealidad' o bien todo otro posible modo del 'ser'; y empleamos 'realidad/efectividad' (*Wirklichkeit*), inversamente, para 'realidad' (*Realität*). (*Logik* § 9 p. 63 s.)

El retorno heideggeriano a la noción de 'ser', como hilo conductor de la indagación

ontológica, tiene aquí, como puede verse, un carácter *eminentemente crítico*, pues está directamente vinculado con el intento de poner en cuestión las asunciones ontológicas que subyacen a las posiciones antipsicologistas que derivan de Lotze, y ello a fin de poner de relieve que dichas posiciones, lejos de superar el reduccionismo naturalista, representan, más bien, su radicalización, en la medida en que no sólo persisten en la acrítica reducción de la noción de 'ser' a la de 'realidad/efectividad', sino que, además, proyectan dicha identificación reductiva hacia un nuevo ámbito ontológico puramente construido, el ámbito de la "idealidad". En tal sentido, Heidegger señala también que la introducción de la noción de 'validez', como caracterización del modo de 'ser' que corresponde al ámbito de lo lógico, por parte de Lotze no sólo no ayuda a esclarecer la problemática ontológica aquí subyacente, sino que tiende, más bien, a encubrirla. En efecto, el permanente recurso a la palabra 'validez', empleada, por lo demás, con diferentes significados según el contexto, ha terminado por convertirla en una verdadera "palabra mágica" (*Zauberwort*), cuya función de comodín sirve más para escapar de los verdaderos problemas que para intentar dar cuenta de ellos (cf. *Logik* § 9 p. 79). En particular, lo que queda encubierto aquí de modo definitivo es, precisamente, el aspecto de continuidad con la tradición de la ontología de la *Vorhandenheit*, que se esconde tras la aparente ruptura que significaría el abandono de la noción de 'ser', como hilo conductor de la problemática ontológica. Se sustituye así un término por otro, sin poner jamás en cuestión la asunción básica de la ontología de la *Vorhandenheit*, tal como ésta se inicia ya en la propia filosofía griega, a saber: la dogmática identificación del ser con la 'realidad' y la 'efectividad'. En tal sentido, explica Heidegger:

> Pero justamente a causa de dicho nexo con la gran tradición de la filosofía 'validez' (*Geltung*) se ha convertido hoy para la lógica, prácticamente, en una palabra mágica; y no sólo para la lógica: se habla, del mismo modo, de validez ética y estética (validez alógica) (...) Pero, en el fondo, la palabra mágica 'validez' es un ovillo de confusiones, desorientación y dogmatismo (*ein Knäuel von Verwirrungen, Ratlosigkeit und Dogmatismus*). (*Logik* § 9 p. 79)[27]

El punto de fondo en el diagnóstico de Heidegger es, por cierto, paradójico, pero enteramente comprensible, si se tiene en cuenta la totalidad de los elementos en juego. Dicho punto puede resumirse en los siguientes términos. Por una parte, la ontología griega, que en su versión más elaborada (Aristóteles) tomó como hilo conductor la noción de 'ser', tendió a identificar reductivamente el 'ser', como tal, con aquel modo peculiar de ser que consiste en el 'ser real' o 'efectivo', y fue en tal sentido, al menos, tendencialmente ya una ontología de la *Vorhandenheit*; por otra parte, y tras una larguísima y compleja historia, la "lógica de la validez" y la "filosofía de los valores" derivada de ella rompen, al menos, a primera vista, con la orientación básica

27. Para la crítica al empleo inflacionario y acrítico de la noción de 'validez', véase también el demoledor veredicto contenido en el § 33 de *SZ*, donde la palabra 'validez' (*Geltung*) es caracterizada como una especie de "fetiche verbal" (*Wortgötze*), y la teoría del juicio basada en ella, y orientada a partir de la idea de la proposición en sí, es retrotraída en su génesis al fenómeno defectivo del "saber de oídas" (cf. p. 155 s.).

de la tradición ontológico-metafísica, en la medida en que abandonan la noción de 'ser', como hilo conductor de la problemática ontológica. Pero esta aparente ruptura no es, en rigor, sino un reflejo de superficie de una continuidad más profunda, que viene dada por el punto de partida básico en la identificación reductiva del 'ser' con la 'realidad' o la 'efectividad'. Dicha identificación reductiva mantiene aquí intacta su vigencia, y ni siquiera es tematizada como tal, sino que constituye una asunción puramente dogmática, en virtud de la cual se decide de antemano precisamente a-quello que debería ser indagado y puesto en cuestión. Peor aún: la distinción de los ámbitos del 'ser' y la 'validez' tiende a reforzar la vigencia de tal asunción dogmática, sustrayéndola a toda posible crítica, justamente en la medida en que la encubre tras una diferenciación de ámbitos ontológicos petendidamente heterogéneos. Por lo mismo, si se ha de poner en cuestión realmente la asunción básica de la ontología de la *Vorhandenheit*, el primer paso no puede ser otro que el de desmontar los elementos inesenciales que operan de hecho como dispositivos de encubrimiento, a fin de poder recuperar en su pureza y radicalidad la pregunta originaria por el (sentido del) ser, tal como ésta había estado ya presente *como pregunta* en la propia ontología griega. Pero esto último no implica en modo alguno, por cierto, asumir acríticamente la peculiar respuesta que de modo más o menos implícito, o más o menos explícito, según los casos, la ontología griega dio a dicha pregunta.

Sin embargo, que esto último es precisamente lo que ocurrió en el caso de Lotze lo muestra, entiende Heidegger, el simple hecho de que a la hora de intentar proveer una caracterización ontológica *positiva* del modo de realidad propio de aquello que no es, sino que "vale", Lotze no ve otra salida que acudir a una asimilación de la concepción platónica del 'ser' de las Ideas: a diferencia de las representaciones permanentemente cambiantes, lo lógico-ideal, dotado de validez, se muestra, según Lotze, como aquello permanente en el cambio, como aquello consistente que siempre es (cf. *Logik* § 9 p. 69).[28] En rigor, esta caracterización del modo de realidad que corresponde a lo ideal deja, a juicio de Heidegger, completamente indeterminado aquello que sería lo ontológicamente específico de dicho ámbito de realidad, y pone de relieve que Lotze piensa el ser de lo lógico orientándose, en definitiva, a partir del ser de las cosas existentes, en el sentido de la ontología de la *Vorhandenheit*: la 'validez', comprendida como un peculiar modo de 'realidad/efectividad', tiene en Lotze, en último término, el sentido ontológico que deriva de la concepción dominante del ser como "constante presencia" (*ständige Anwesenheit*) (cf. p. 77 s.). Por lo mismo, y éste es el segundo aspecto central en la crítica heideggeriana a la posición de Lotze, aun si se dejara de lado el hecho de la evidente multivocidad en el empleo de la consabida "palabra mágica", tampoco la caracterización de la verdad por recurso a la noción de validez puede quedar, en definitiva, libre del reproche de conducir a una reducción del fenómeno originario de la verdad al estatuto de una suerte de realidad cósica subsistente. La caracterización de la verdad como 'validez', señala Heidegger, no aporta nada al esclarecimiento de la esencia (*Wesen*) de la verdad. Por el contrario, la "lógica de la validez" se encuentra, ya desde el comienzo, en una lamentable situación de autoengaño (*Selbsttäuschung*), si cree haber obtenido un fundamento sólido por medio de la identificación de 'verdad' y 'validez' (cf. p. 78).

28. Heidegger remite aquí expresamente a la caracterización que se encuentra en Lotze, *Logik* III § 316 p. 511 ss.

Como muestra claramente el desarrollo ulterior del argumento en el § 9 de *Logik*, el punto de fondo que explica la tendencia a cosificar el ser de lo lógico, con la consecuente degradación de los fenómenos originarios del sentido y la verdad al estatuto de realidades cósicas, reside entonces, a juicio de Heidegger, en la tesis ontológica, asumida acríticamente, según la cual el sentido primario y básico de 'ser' no es otro que el de la *Vorhandenheit*. Y esto muestra claramente la inevitable necesidad, si se pretende avanzar en la problemática de fondo de la filosofía de la lógica, de reacoplar nuevamente la pregunta por la esencia de la verdad a la pregunta ontológica por el (sentido del) ser (cf. p. 79). Pero esto es justamente lo que no hacen los continuadores de Lotze, como Rickert y Windelband. Por el contrario, lo que ambos llevan a cabo es, en rigor, una reinterpretación generalizadora y enajenante de la noción de 'validez', a la cual conectan con la noción de 'valor' y extienden de ese modo, más allá del ámbito de la lógica y el conocimiento, también al ámbito de la ética y la estética. El campo total cubierto por las tres *Críticas* kantianas queda así redefinido integralmente por referencia a los tres valores fundamentales de lo verdadero, lo bueno y lo bello, concebidos como realidades subsistentes hipostasiadas (cf. p. 82 s.). En el ámbito específico de la teoría del juicio y el conocimiento, la reinterpretación de la "lógica de la validez" llevada a cabo por los principales representantes de la "filosofía de los valores" desemboca en una concepción intensionalista de corte fuertemente platonizante, que se orienta a partir de la distinción básica entre el acto del juicio, concebido como un proceso psíquico-real, por un lado, y el contenido judicativo, concebido como una configuración de tipo lógico-ideal, al modo de la 'proposición en sí' (*Satz an sich*) de Bolzano, por el otro. El acto de conocimiento, tal como tiene lugar a través del juicio, sería, según esto, un acto de *re*conocimiento (An*erkennen*) de un "valor", el "valor de la verdad". El "objeto del conocimiento" queda así convertido en un "valor", como lo señala expresamente Rickert. En el acto del juicio, lo que tiene lugar es un aceptación (afirmación) o rechazo (negación) que recae sobre un "sentido" ya constituido de antemano y existente por sí mismo, al modo de una entidad ideal intemporal (cf. p. 84 s.).

Si con su reinterpretación del significado de la noción de 'validez', como 'validez hacia...' y 'validez respecto de...', Lask había mostrado al Lotze posible, las posiciones de Windelband y Rickert constituyen, por el contrario, la verdadera y última realidad de la "lógica de la validez" lotziana. También en este caso parece valer, pues, el conocido aserto heideggeriano, según el cual la posibilidad de una determinada posición filosófica está siempre más alta que su propia realidad. Pero el efecto más pernicioso de la enajenación neokantiana del modelo lotziano, en el ámbito específico de la teoría del juicio y del conocimiento, lo ve Heidegger en la influencia poderosa que habría ejercido sobre Husserl, influencia a la que poco tiempo después, en el contexto de la lección del semestre de verano de 1927, Heidegger se refiere incluso como una verdadera "infección" de la fenomenología por parte de la insostenible concepción neokantiana.[29] Dicha influencia es la que habría llevado a Husserl, en definitiva, a

29. Véase *Grundprobleme* § 16 d) p. 286: "La concepción según la cual 'conocimiento' (*Erkenntnis*) es equivalente a 'juicio' (*Urteil*), 'verdad' (*Wahrheit*) equivalente a 'ser juzgado' (*Geurteiltsein*), equivalente a 'objetividad' (*Gegenständlichkeit*), equivalente a 'sentido válido' (*geltender Sinn*), llegó a ser predominante a tal punto, que incluso la fenomenología fue infectada (*infiziert*) por esta insostenible concepción del conocimiento".

enturbiar interpretativamente los hallazgos más esenciales y decisivos de su propia concepción fenomenológica del juicio, la verdad y el conocimiento, tal como la presentan los notables análisis de la "Sexta Investigación" de *LU*, que se orientan básicamente a partir de los fenómenos de la repleción intuitiva y la experiencia de identidad de coincidencia. Lo así ganado en el ejercicio magistral del ver fenomenológico queda crecientemente desfigurado, en el desarrollo ulterior de la concepción husserliana, sobre todo, a partir de *Ideen* I, a través de la superposición de una teoría constructiva de las idealidades lógicas, que reproduce los mismos vicios ontológicos de sus antecesoras más inmediatas, bajo el sino del hipernaturalismo. Así, en el importantísimo § 10 de la lección de 1925-1926, que lleva el notable título "Antikritische Fragen. Notwendigkeit des Rückganges der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles", Heidegger explica que es la orientación a partir de la concepción, heredada de Bolzano y Lotze, del contenido judicativo como una unidad ideal de sentido dada de antemano lo que conduce a Husserl a una posición que se topa finalmente con la vieja aporía de la participación (*Methexis-Aporie*), es decir, con el problema insoluble de la vinculación de los ámbitos de lo real y lo ideal. La distinción de dichos ámbitos, cuyo genuino alcance ontológico nunca queda adecuadamente esclarecido, no aporta nada, explica Heidegger, a la solución de los problemas vinculados con la estructura del juicio y de la verdad, sino que, más bien, bloquea de entrada el acceso a los fenómenos tematizados (cf. *Logik* § 10 p. 91). De modo puramente constructivo, se procede primero a separar y dejar enfrentadas dos esferas completamente heterogéneas –lo real y lo ideal, lo sensible y lo no sensible, lo temporal y lo intemporal, lo histórico y lo suprahistórico–, para luego buscar el puente que pudiera vincularlas, una tarea que se ha revelado como imposible, a lo largo de una historia de más de dos mil años (p. 92). Una vez más, queriendo superar el naturalismo psicologista, se recae aquí en una forma incluso más grosera y radical, aunque menos fácilmente comprensible, de naturalismo (cf. p. 92): la correspondiente a lo que antes he denominado el hipernaturalismo.

Sobre la base de este diagnóstico, no puede llamar excesivamente la atención el hecho de que la tesis sistemática central defendida en el § 10 de la lección de 1925-1926, y anticipada ya en el título del parágrafo, sea la necesidad de un retorno a Aristóteles en el abordaje de la pregunta por la esencia de la verdad. En efecto, si ha de tomarse en serio la insistencia de Heidegger sobre la necesidad de reacoplar la pregunta por la verdad con la pregunta por el ser, a los efectos de superar el hipernaturalismo al que conducen las posiciones antipsicologistas, dicho retorno a Aristóteles en el abordaje de la cuestión de la verdad no debe verse sino como el reverso inseparable de la recuperación de la pregunta ontológica por el (sentido del) ser. Ambos aspectos tienen, como se echa de ver, un carácter eminentemente crítico, porque ambos apuntan a la puesta en cuestión y la superación de los presupuestos ontológicos operantes en las posiciones filosóficas del presente, retrocediendo a lo que constituye, en definitiva, su punto de partida originario. Dicho punto de partida no es otro que la propia concepción griega del ser, cuya expresión más acabada se encuentra en la ontología aristotélica. Ésta documenta ya claramente, a juicio de Heidegger, la inicial identificación de 'ser' y 'realidad/efectividad', que caracteriza a la ontología de la *Vorhandenheit*. Pero conserva, al mismo tiempo, una noción formal del ser lo suficientemente amplia como para servir de apoyo al intento por desactivar los estrechamientos y nivelaciones que se fueron consolidando y radicalizando, a través de una

larguísima y complejísima historia, hasta conducir, en la filosofía de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XIX, a las formas más extremas y groseras del naturalismo y del hipernaturalismo.

A juicio de Heidegger, el camino para una posible superación de las aporías a las que había conducido finalmente el pensamiento filosófico de la época transita, por tanto, necesariamente, a través de la liberación de la idea del ser del estrechamiento al que conduce la ontología de la *Vorhandenheit*, con su acrítica identificación de 'ser' y 'realidad/efectividad'. Ahora bien, como lo señala claramente ya la lección de 1925-1926, tal liberación y tal quiebre de los estrechamientos sólo resultan posibles a través de la referencia al peculiar modo de ser del ente que somos nosotros mismos, esto es, al modo de ser del *Dasein* (cf. *Logik* § 10 p. 92). Y, por cierto, también los intentos desarrollados por Heidegger desde comienzos de los años 20, una vez más, de la mano de Aristóteles, por elaborar una ontología fenomenológica de la existencia humana, en la peculiar dirección que señaliza la idea de una hermenéutica de la vida fáctica, están motivados, en último término, por la misma convicción de fondo acerca de la necesidad de quebrar el estrechamiento de la idea del 'ser'. En efecto, una elucidación originaria de la existencia humana, en su irreductible concreción y facticidad, pone al descubierto fenómenos estructurales de tal peculiaridad, que, como lo formula Heidegger en la lección sobre fenomenología de la religión de 1920-1921, albergan en sí la potencialidad de "hacer saltar por los aires" (*sprengen*) la totalidad del sistema de categorías tradicional (cf. *PhR* § 10 p. 54).

En el caso concreto del ámbito fenoménico que tematiza la filosofía de la lógica, el programa liberador así enunciado implica que la aclaración de la estructura de fenómenos como el juicio, el sentido y la verdad no se debe orientar a partir de oposiciones ontológicas dadas de antemano, tales como la oposición entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que vale, lo sensible y lo no sensible, lo histórico y lo suprahistórico. Por el contrario, debe partir, más bien, de la unidad de esos y otros posibles modos del ser en aquel ente a partir del cual pueden ser comprendidos como *posibilidades* (*Möglichkeiten*) que le pertenecen (cf. *Logik* § 10 p. 92). La ontología de la *Vorhandenheit* no debe ser, pues, simplemente asumida, continuada y extendida constructivamente a nuevo ámbitos del ser, sino que debe ser puesta en cuestión e interrogada en su origen, con vistas a su fundamento en el propio *Dasein*. No hace falta decir que éste es justamente el programa que Heidegger intenta llevar a cabo en *SZ*, cuando menos, en algunos de sus aspectos fundamentales, entre los cuales los referidos al juicio (enunciado), el conocimiento y la verdad juegan, como nadie ignora, un papel protagónico.

5. A modo de conclusión

La discusión anterior muestra, a mi entender, suficientemente que la presentación, todavía hoy habitual y dominante, de Heidegger como el pensador de un solo pensamiento, que permanece, a lo largo de toda su carrera filosófica, fiel a la pregunta por el (sentido del) ser, heredada, a través de Brentano y Braig, de la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles, debe ser fuertemente matizada y diferenciada, si no se desea incurrir en simplificaciones e inexactitudes, que no resisten la confrontación con la abundante base textual ahora disponible. Por cierto, en un sentido amplio, que no remite exclusivamente a la pregunta básica de la metafísica tradicional, se podrá decir todavía con razón que, en su raíz, la problemática nu-

clear en torno a la cual giró el pensamiento de Heidegger, a lo largo de las diferentes fases de su complejo proceso de desarrollo, fue siempre, de uno u otro modo, de carácter ontológico. Pero esta constatación no es, sin más, equiparable al modo habitual de hablar, según el cual la única verdadera preocupación filosófica de Heidegger habría residido, a lo largo de toda su carrera filosófica, en la así llamada pregunta por el (sentido del) ser. Y, como se vio, hay un importante período en la fase temprana de gestación de la posición filosófica que culmina en *SZ*, durante el cual, siguiendo a Lotze y Lask, Heidegger abandona expresamente y somete, al menos, indirectamente a crítica el punto de partida en la noción de 'ser', tal como éste había caracterizado a la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles.

Desde el punto de vista del intento por dar cuenta, en su lógica interna, de la evolución del pensamiento heideggeriano, la presencia de este interregno neokantiano, que se extiende a lo largo de, por lo menos, cinco años, posee una importancia hermenéutica que difícilmente pueda ser exagerada. En efecto, sólo cuando se reconoce la profundidad de la escisión que dicho interregno marca, respecto de la inicial instalación ingenua en la posición de la metafísica tradicional legada por el neoescolasticismo, se está en condiciones de ponderar adecuadamente el alcance eminentemente crítico que posee la posterior recuperación de la vieja pregunta por el (sentido del) ser, tal como ésta tiene lugar en un proceso que se desarrolla gradualmente a lo largo de los años 20, y que culmina exteriormente en el epocal anuncio de la necesidad de una repetición expresa de dicha pregunta, con el que Heidegger abre la obra que lo catapultó a la fama (cf. *SZ* § 1). Sorprende, pues, que, en su intento por recalcar la unidad del pensamiento heideggeriano, algunas presentaciones recientes, y, por lo demás, excelentes, de la temática vinculada con la evolución de la pregunta por el (sentido del) ser hayan fallado en reconocer la presencia y la importancia del abandono que posibilitó la posterior recuperación.[30]

En el desconocimiento del carácter esencialmente crítico que adquiere la pregunta por el (sentido del) ser, a través de su recuperación expresa *como pregunta*, en el curso de la evolución del propio pensamiento heideggeriano, la estilización habitual de la figura de Heidegger, como pensador de un solo pensamiento, viene así a coincidir, paradójicamente, con la suposición fundamental en la que se asientan aquellas voces críticas que ven en dicha pregunta la mera persistencia de un motivo heredado de una tradición venerable, pero no acreditable como genuino problema filosófico, al cual Heidegger habría quedado adherido, por tanto, de un modo más o menos dogmático. Como se sabe, tales voces se han alzado tanto desde el interior del propio pensamiento fenomenológico, como también desde fuera de él, en particular, desde el ámbi-

30. Véase, por ejemplo, la presentación de la evolución de la cuestión del ser en Frede (1993). A la hora de considerar los aportes de la disertación doctoral de 1913 y el escrito de habilitación de 1915, Frede se limita a marcar los momentos de continuidad, por lo demás, innegables, que dan cuenta de la posterior aproximación a la fenomenología (cf. esp. p. 46 ss.). El enfoque exclusivamente prospectivo no deja lugar para reconocer los importantes aspectos de discontinuidad con la etapa precedente, centrada en la problemática aristotélica referida al (sentido del) ser (cf. p. 43 ss.). Tampoco la nueva exposición sucinta de la problemática vinculada con la pregunta heideggeriana por el ser contenida en Frede (2003) considera el papel desempeñado por la temprana adhesión a las premisas ontológicas de la "lógica de la validez" lotziana (véase esp. p. 80 s.).

to de la filosofía analítica. En algunos casos, se ha visto en la insistencia heideggeriana en la pregunta por el (sentido del) ser el reflejo de un ilegítimo intento por aferrarse a la tradición, que terminaría por falsificar la genuina problemática fenomenológica, la cual, pensada a fondo, no conduciría realmente al problema del ser (ontología) sino, más bien, al problema del mundo (cosmología).[31] En otros casos, de modo mucho menos creíble todavía, se intenta explicar la permanencia de Heidegger en la pregunta por el (sentido del) ser a partir de una suerte de olvido que llevaría a borrar con el codo lo que primero se ha escrito con la mano: Heidegger partiría, con Aristóteles, de la constatación de la existencia de múltiples significados de ser, para luego olvidar simplemente lo que dicha equivocidad implica, y continuar así preguntando, como si nada, por la unidad de esas diferentes significaciones. La pregunta heideggeriana por el (sentido del) ser sería así, en definitiva, el emergente de un conjunto de errores elementales de lógica, detectados como tales y superados desde hace ya mucho tiempo. Por lo mismo, dicha pregunta no señalizaría, como tal, un genuino problema filosófico, sino que, más bien, daría indebidamente carta de ciudadanía a lo que constituye, en definitiva, tan sólo un pseudoproblema.[32]

No es posible ni necesario discutir aquí, de modo específico, cada uno de estos asertos críticos. Pues lo cierto es que, no importa la opinión que se tenga acerca de la viabilidad o no del proyecto filosófico global que Heidegger tiene en vista con su pregunta por el (sentido del) ser, no puede haber ninguna duda, a la luz de todo lo dicho antes, de que tal proyecto no puede verse como basado, simplemente, en la cómoda e ingenua instalación en una pregunta tradicional heredada. Lejos de constituir un punto de partida dogmático, la pregunta por el (sentido del) ser cumple, para Heidegger, una función eminentemente crítica, que apunta a poner en cuestión las asunciones ontológicas no tematizadas que subyacen al discurso filosófico, allí donde el intento por aclarar problemas específicos por medio de determinadas distinciones ontológicas no está, al mismo tiempo, en condiciones de dar cuenta de la legitimidad de los criterios en los que tales distinciones se apoyan. La pregunta de qué es lo que cuenta, en cada caso, como algo que *es*, y por qué, se muestra así inevitable como pregunta, pues su omisión equivale simplemente a renunciar a la obligación de dar razón de aquellas decisiones últimas, en las que se apoyan, en definitiva, todo posible obrar, todo posible decir y todo posible pensar, mucho antes ya de que la propia filosofía intente hacerse cargo expresamente de aquello que en la actitud prefilosófica opera y despliega su propia eficacia de modo tan sólo latente. Ahora bien, la actitud "natural" e incluso, en alguna medida, también la ciencia pueden renunciar legítimamente a tematizar los prespuestos últimos en los que se apoya, en definitiva, su propia posibilidad y su propia eficacia. A la filosofía, en cambio, tal renuncia le está vedada de antemano, pues se trataría aquí de una omisión culposa e, incluso, fatídica, que acabaría por conducirla también a su propia supresión.

31. Así, Held (1988) p. 122; véase también p. 118 s. Held piensa que Aristóteles es, en definitiva, quien ha hecho creer a Heidegger que la problemática filosófica está centrada en el problema del ser (*on*), cuando la evidencia muestra, más bien, que la primera filosofía presocrática estaba centrada en la cuestión del mundo (*kósmos*) (cf. p. 122).

32. Así, entre otros, Specht (1967) p. 31-42. Una crítica de alcance semejante, aunque elaborada de modo muy diferente, se encuentra también en Tugendhat (1992) esp. p. 108 ss., 116 s.

Referencias bibliográficas

I. Obras de M. Heidegger

APh	*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), *GA* Bd. 22, ed. Fr.-K. Blust, Frankfurt a. M. 1993.
Aristoteles A	*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), *GA* Bd. 61, ed. W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985.
Aristoteles B	*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1922), *GA* Bd. 62, ed. G. Neumann, Frankfurt a. M. 2005.
Besprechungen	"Besprechungen (1913/1914)", en: *FS* p. 45-54.
BH	*Brief über den "Humanismus"* (1946), en: *Wegmarken* p. 311-360.
BPh	*Zur Bestimmung der Philosophie*, *GA* Bd. 56/57, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987.
Ding	"Das Ding" (1950), en: *VA* p. 157-179.
EGS	"Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik", en: *Nietzsche* II p. 458-480.
EM	*Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1987 (= 1953).
EPh	*Einleitung in die Philosophie* (1928/29), *GA* Bd.27, ed. O. Saame – I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M. 1996.
Ende	"Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (1966), en: *SD* p. 61-80.
FS	*Frühe Schriften*, *GA* Bd. 1, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1978.
GAPh	*Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *GA* Bd. 18, ed. M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002.
GBM	*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), *GA* Bd. 29/30, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1992 (= 1983).
GFPh	*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (1937/38), *GA* Bd. 45, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1992 (= 1984).
Gelassenheit A	"Gelassenheit" (1955), en: *Gelassenheit B* p. 7-25.
Gelassenheit B	*Gelassenheit*, Pfullingen 1988 (= 1959).
GPPh	*Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), *GA* Bd. 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993.

Grundprobleme	*Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *GA* Bd. 24, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.
Holzwege	*Holzwege*, 6a. ed. revisada, Frankfurt a. M. 1980.
ID	*Identität und Differenz*, Pfullingen 1986 (= 1957).
Kant	*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5a. ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1991.
KNS	"Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung Problem" (1919), en: *BPh* p. 1-117.
KKrV	*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), *GA* Bd. 25, ed. I. Görland, Frankfurt a. M. 1995 (= 1977).
LFWS	*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), *GA* Bd. 38, ed. G. Seubold, Frankfurt a. M. 1998.
Logik	*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), *GA* Bd. 21, ed. W. Biemel, Frankfurt a. M. 1976.
LUP	*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913; primera publicación: 1914), en: *FS* p. 55-188.
MAL	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz *(1928),* GA *Bd. 26, ed. K. Held, Frankfurt a. M. 1978.*
MGS	"Die Metaphysik als Geschichte des Seins" (1941), en: *Nietzsche* II p. 399-457.
Natorp	"Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation" (1922), en: *Aristoteles B* p. 343-399.
NFL	"Neue Forschungen über Logik" (1912), en: *FS* p. 17-43.
Nietzsche	*Nietzsche*, Bd. I-II, Pfullingen 1989 (= 1961).
Ontologie	*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), *GA* Bd. 63, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988.
OVM	"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en: *ID* p. 31-67.
PhAA	*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), *GA* Bd. 59, hg. C. Strube, Frankfurt a. M. 1993.
PhR	"Einleitung in die Phänomenologie der Religion" (1920/21), en: *PhRL* S. 1-156.
PhRL	*Phänomenologie des religiösen Lebens*, *GA* Bd. 60, ed. M. Jung – Th. Regehly – C. Strube, Frankfurt a. M. 1995.
PhTW	"Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" (1919), en: *BPh* p. 119-214.
Physis	"Vom Wesen und Begriff der Fuvsi~. Aristoteles, Physik B 1" (1939), en: *Wegmarken* p. 237-299.
PLW	"Platons Lehre von der Wahrheit" (1940), en: *Wegmarken* p. 201-236.
Prolegomena	*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *GA* Bd. 20, ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1979.
Richardson	"Preface / Vorwort" (= carta a W. J. Richardson) (1962), en: Richardson (1963) p. VIII-XXIII, publicado en versión bilingüe alemán-inglés.
Scotus	*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915; primera publicación 1916), en: *FS* p. 189-412.
SD	*Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
Seminare	*Seminare*, *GA* Bd. 15, ed. C. Ochwadt, Frankfurt a. M. 1986.
Sophistes	*Platon: Sophistes* (1924/25), *GA* Bd. 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt a. M. 1992.
SZ	*Sein und Zeit*, Tübingen 1986, reimpresión de la 7a. edición de 1953 con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.

Technik	"Die Frage nach der Technik" (1953), en: *VA* p. 9-40.
VA	*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990 (= 1954).
Wahrheit	*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), *GA* Bd. 34, ed. H. Mörchen, Frankfurt a. M. 1997 (= 1988).
Weg	"Mein Weg in die Phänomenologie" (1963), en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988 (= 1969), p. 81-90.
Wegmarken	*Wegmarken*, Frankfurt a. M. ²1978.
Weltbild	"Die Zeit des Weltbildes" (1938), en: *Holzwege* p. 73-110.
WG	*Vom Wesen des Grundes* (1929), en: *Wegmarken*, p. 123-173.
Wissenchaft	"Wissenschaft und Besinnung" (1953), en: *VA* p. 41-66.
WM	*Was ist Metaphysik* (1929), en: *Wegmarken* p. 103-121.
WMF	*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), *GA* Bd. 31, ed. por H. Tietjen, Frankfurt a. M. 1982.
WW	*Vom Wesen der Wahrheit* (1930), en: *Wegmarken*, p. 175-199.
Zähringen	"Seminar in Zähringen 1973", en: *Seminare* p. 372-400.
ZS	"Zeit und Sein" (1962), en: *SD* p. 1-25.

II. Epistolario de M. Heidegger

HRB	*Martin Heidegger – Heinrich Rickert: Briefe 1912-1933*, ed. A. Denker, Frankfurt a. M. 2002.
MLS	*"Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heidegges an seine Frau Elfride 1915-1970*, ed. G. Heidegger, München 2005.

III. Obras de otros filósofos modernos

1. C. Braig

VS	*Vom Sein. Abriß der Ontologie. Die Grundzüge der Philosophie* IV, Freiburg 1896.

2. F. Brentano

BSA	*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt 1960 (= Freiburg 1862).

3. W. Burkamp

SG	*Die Struktur der Ganzheiten*, Berlin 1929.

4. E. Fink

SWW	*Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (1955/56), Den Haag 1958.
WE	*Welt und Endlichkeit* (1949), ed. F.-A. Schwarz, Würzburg 1990.

5. H.-G. Gadamer

ANE VI	*Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*; editado y traducido con un epílogo, Frankfurt a. M. 1998.

DG — "Die Griechen" (1979), en: *HHH* p. 285-296.

EHA I, II — "Erinnerungen an Heideggers Anfänge" (1986), *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 13-26 (= *EHA* I); versión abreviada en: *HR* p. 3-13 (= *EHA* II).

HHH — Hegel – Husserl – Heidegger, Neuere Philosophie *I*, Gesammelte Werke, *Bd. 3, Tübingen 1987.*

HR — *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Bd. 10: Tübingen 1995.

HW — *Heideggers Wege* (1983), en: *HHH* p. 175-332.

MT — "Die Marburger Theologie" (1964), en: *HW* p. 197-208.

6. E. Husserl

Bedeutungslehre — *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908, Husserliana* XXVI, ed. U. Panzer, Dordrecht – Boston – Lancaster 1987.

CM — *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, en: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* I, ed. S. Strasser, Den Haag ²1973, p. 41-183.

EU — *Erfahrung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, con un epílogo (Nachwort) y un registro de términos por L. Eley, Hamburg ⁶1985 (= ⁴1972).

Ideen I — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana* III, ed. K. Schuhmann, Den Haag ²1977.

LU — *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. E. Holenstein (XVIII) – U. Panzer (XIX), Den Haag 1975-1984.

Philosophie — *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), hg. von W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1981 (= 1965).

7. E. Lask

LPh — *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911), en: E. Lask, *Gesammelte Schriften*, ed. E. Herrigel, vol. II, Tübingen 1923, p. 1-282; edición independiente de F. Kaulbach, con idéntica paginación y un epílogo: Tübingen 1993.

LvU — *Die Lehre vom Urteil* (1912), en: E. Lask, *Gesammelte Schriften*, ed. E. Herrigel, Bd. II, Tübingen 1923, p. 283-463.

8. R. H. Lotze

Logik I, III — *Logik. Erstes Buch. Vom Denken (Reine Logik); Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)* (1874, ²1880), ed. Georg Misch – G. Gabriel, Hamburg 1989; primera edición en: *SPh* I.

Metaphysik A — *Metaphysik*, Leipzig 1841.

Metaphysik B — *Drei Bücher der Metaphysik* (1879), en: *SPh* II.

SPh I, II — *System der Philosophie; Erster Teil: Drei Bücher der Logik*, Hildesheim 2004 = Leipzig 1874 (²1880); *Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik*, Hildesheim 2004 = Leipzig 1879 (²1884).

9. H. Rickert

GE — *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen ⁶1928 (1892, ³1915).

IV. Literatura secundaria

Agnello, Ch. (2006), *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, Genova 2006.
Bäumer, A. – Benedikt, M. (eds.) (1993), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schulz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien 1993.
Berciano Villalibre, M. (2001), *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid 2001.
Bernet, R. (1988), "Transcendance et intentionalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénomenologique", en: Volpi *et alii* (1988) p. 195-215.
Berti, E. (1990) "Heidegger e il concetto aristotelico di verità", en: Brague (1990) p. 97-120.
– (1997), "Heideggers Auseinandersetzung mit dem platonisch-aristotelischen Wahrheitsbegriff", en: Richter (1997) p. 89-105.
Beyer, Chr. (1996), *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht – Boston – London 1996.
Biemel, W. (1950), *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris 1987 (=1950).
Blattner, W. D. (1999), *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge 2005 (= 1999).
– (2007), "Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice", en: Crowell – Malpas (2007) p. 10-27.
Blust, Fr.-K. (1987), *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg 1987.
Brach, M. J. (1996), *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes"*, Würzburg 1996.
Brague, R. (ed.) (1990), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990.
Brasser, M. (1997), *Wahrheit und Verborgenheit. Interpretationen zu Heidegger's Wahrheitsverständnis von "Sein und Zeit" bis "Vom Wesen der Wahrheit"*, Würzburg 1997.
Carpio, A. P. (1995), *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires 1997 (= ²1995).
Crowell, S. G. (1992), "Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic", *Journal of the Britisch Society for Phenomenology* 23/3: 222-239; reproducido en: Crowell (2001) p. 76-92.
– (1994), "Making Logic Philosophical Again (1912-1916)", en: Kisiel – van Buren (1994) p. 55-72; reproducido en: Crowell (2001) p. 93-111.
– (1996), "Emil Lask: Aletheiology als Ontology", *Kant-Studien* 87 (1996) 69-88; reproducido en: Crowell (2001) p. 37-55.
– (1999), "The Project of Ultimate Grounding and the Appeal to Intersubjectivity in Recent Transcendental Philosophy", *International Journal of Philosophical Studies* 7/1 (1999) 31-54.
– (2001), "Subjectivity: Locating the First Person in *Being and Time*", *Inquiry* 44 (2001) 433-454.
– (2001a), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Trascendental Phenomenology*, Evanston (Illinois) 2001.
– (2007), "Conscience and Reason: Heidegger on the Grounds of Intentionality", en: Crowell – Malpas (2007) p. 43-62.
Crowell, S. G. – Malpas, J. (eds.) (2007), *Trascendental Heidegger*, Stanford (California) 2007.
Dahlstrom, D. O. (1994), *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*, Wien 1994.
Denker, A. (2004), "Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919", en: Denker – Gander – Zaborowski (2004) p. 97-122.

Denker, A. – Gander, H.-H. – Zaborowski, H. (eds.) (2004), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch* 1, Freiburg – München 2004.
Dreyfus, H. L. (1991), *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's 'Being and Time', Division I*, Cambridge (Mass.) – London 1993 (=1991).
Dreyfuss, H. – Hall, H. (eds.) (1982), *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.) – London 1992.
Esposito, C. – Porro, P. (eds.), *Heidegger e i medievali*, en: *Quaestio* (Turnhout) I (2001).
Fernández Ugarte, P. (2004), "Discurso y lenguaje. La génesis pre-lingüística del significado en *Ser y tiempo*", en: Vigo (2004a) II p. 391-427.
Figal, G. (1988), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M. 1991 = 1998.
– (2006), *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006.
Fischer, K. (1990), *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg 1990.
Fischer, N. – Herrmann, Fr.-W. von (eds.) (2007), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg 2007.
Forum für Philosophie Bad Hombrug (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M. 1989.
Fräntzki, E. (1985), *Die Kehre. Heideggers Schirft "Vom Wesen der Wahrheit". Urfassung und Druck*, Pfaffenweiler 1987 (= 1985).
Frede, D. (1993), "The question of being: Heideggers project", en: Guignon (1993) p. 42-69.
– (2003), "Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen", en: Thomä (2003) p. 80-86.
Fürst, M. – Halmer, N. *et alii* (eds.) (1991), *Mesotes*, Supplementband: *Martin Heidegger*, Wien 1991.
Gander, H. H. (2001), "Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (§§ 72-83)", en: Rentsch (2001a) p. 229-251.
Gaos, J. (1951), *Martín Heidegger, El ser y el tiempo*, México 1995 (= ²1951).
García Gainza, J. (1997), *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Mutilva Baja (Navarra) 1997.
Gethmann, C.-Fr. (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
– (1974a), "Zu Heideggers Wahrheitsbegriff", *Kant-Studien* 65 (1974) 186-200; reproducido en: Gethmann (1993) p. 115-136.
– (1987), "Philosophie als Vollzug und als Begriffs. Die Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 27-53; reproducido en: Gethmann (1993) p. 247-280.
– (1989), "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit*", en: Forum für Philosophie Bad Homburg (1989) p. 101-130; reproducido en: Gethmann (1993) p. 137-168.
– (1993), *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin-New York 1993.
Gehtmann Seifert, A. – Pöggeler, O. (eds.) (1988), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988.
Glatz, U. B. (2001), *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*, Würzburg 2001.
Grondin, J. (1990), "Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches", en: Grondin (1994) p. 24-39.
– (1994), *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994.
– (2001), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt ²2001.
Guignon, Ch. (ed.) (1993), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993.

Hall, H. (1993), "Intentionality and World: Division I of 'Being and Time'", en: Guignon (1993) p. 122-140.
Happel, M. (ed.) (1997), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg 1997.
Heinz, M. (1982), *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Amsterdam 1982.
– (2000), "Philosophy and Worldview. Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neo-Kantianism", en: Rockmore (2000) p. 209-237.
– (2001), "Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)", en: Rentsch (2001a) p. 169-197.
Held, K. (1988), "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en: Gehtmann Seifert – Pöggeler (1988) p. 111-139.
Herrmann, Fr.-W. von (1964), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meinsenheim am Glan 1964.
– (1987), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Band I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M. 1987.
– (1990), *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt a. M. 1990.
– (1991), *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt a. M. 1991.
– (2000), *Hermenutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M. 2000.
– (2002), *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit"*, Frankfurt a. M. 2002.
– (2004), *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, Frankfurt a. M. [3]2004; antes publicado con el título: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'* ([2]1985, 1974).
– (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. II: *Erster Abschnitt. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§ 9 - § 27)*, Frankfurt a. M. 2005.
– (2007), "Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe", en: Fischer – von Herrmann (2007) p. 21-31.
Kelkel, A. L. (1988), "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", en: Volpi *et alii* (1988) p. 165-193.
Kisiel, Th. (1993), *The Genesis of Heideggers "Being and Time"*, Berkeley – Los Angeles 1995 (= 1993).
– (1995), "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask", *Man and World* 28 (1995) 197-240; reproducido en: Kisiel (2002) p. 101-136.
– (1995a), "From Intuition to Understanding: On Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology", *Études phénoménologiques* 22 (1995) 31-50; reproducido en: Kisiel (2002) p. 174-186.
– (1997), "Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger las Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel", in: Happel (1997) S. 22-40.
– (2000), "Heidegger – Lask – Fichte", en: Rockmore (2000) p. 239-270.
– (2001), "Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930", en: Rentsch (2001a) p. 253-279.
– (2002), *Heidegger's Way of Thought*, ed. A. Denker – M. Heinz, New York – London 2002.
Kisiel, Th. – Buren, J. van (eds.) (1994), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany (New York) 1994.
Kraut, R. (1989), *Aristotle on Human Good*, Princeton (New Jersey) 1989.

Lafont, C. (1994), *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a. M. 1994.
Lazzari, R. (2002), *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002.
Lenk, H. (1968), *Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart*, Berlin 1968.
Leyte, A. (1995), "*Ser e tempo* como premeira filosofia", en: Leyte (1995a) p. 47-132.
– (1995a), *Essaios sobre Heideger*, Vigo 1995.
– (2005), *Heidegger*, Madrid 2005.
Löwith, K. (1965), "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit" (1965), en: Löwith (1984) p. 124-234.
– (1984), *Heidegger – Denker in dürftuger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, *Sämtliche Schriften* Bd. 8, ed. K. Stichweh, Stuttgart 1988.
Maier, H. (1896), *Die Syllogistik des Aristoteles*, vol. I: *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Hildesheim 1969 = Tübingen 1896.
Merker, B. (1988), *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1988.
Michel, A. – Vigo, A. G. "Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufgezeigt anhand von Fallstudien aus Lateinamerika (M. Heidegger, *Ser y tiempo*; traducción, prólogo y notas por J. E. Rivera, Santiago de Chile 1997; I. Schüssler, *La Tierra y lo Sagrado*, trad. E. Mejía, México 1998)", *Heidegger-Studies* (Berlin) 16 (2000) 247-255.
Mohanty, J. N. (1982), "Husserl and Frege", en: Dreyfuss – Hall (1982) p. 43-52.
Nachtsheim, S. (1992), *Emil Lasks Grundlehre*, Tübingen 1992.
Neske, G. (ed.) (1977), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.
Öffenberger, N. – Vigo, A. G. (eds.) (1997), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der aristotelischen Logik, Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, ed. N. Öffenberger, vol. VII, Hildesheim – Zürich – New York 1997.
Okrent, M. (1988), *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca – London 1988.
Olafson, Fr. A. (1998), *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of* Mitsein, Cambridge 1998.
Ó Murchadha, F. (1999), *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach 'Sein und Zeit'*, Würzburg 1999.
Opilik, K. (1993), *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg –München 1993.
Orth, E. W. (ed.) (1990), *Logik, Anschaulichkeit und Transparenz*, en: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 23, Freiburg – München 1990.
Ott, H. (1988), *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M. – New York 1992 (= 1988).
Øverenget, E. (1998), *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht – Boston – London 1998.
Panzer, U. (1987), "Einleitung der Herausgeberin", en: Husserl, *Bedeutungslehre* p. XI-XXIX.
Papenfuss, D. – Pöggeler, O. (eds.) (1991), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*, Bd. I: *Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M. 1991.
Picht, G. (1977), "Die Macht des Denkens", en: Neske (1977) p. 197-205.
Piller, G. (1996), *Bewußtsein und Dasein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse*, Würzburg 1996,
Pöggerler, O. (1990), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen ^{3}1990 (1963).

– (1989), "Destruktion und Augenblick", en: Pöggeler (1999) p. 61-80.
– (1999), *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999.
Poggi, S. (2006), *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa 2006.
Polt, R. – Fried, G. (2001), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, New Haven – London 2001.
Porrini, G. L (ed.) (1996), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario 1996.
Rentsch, Th. (1985), *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 1985.
– (2001), "Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67-71)", en: Rentsch (2001a) p. 199-228.
– (ed.) (2001a), *Martin Heidegger 'Sein und Zeit'*, Berlin 2001.
Richardson, W. J. (1963), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague [3]1974 (= 1963).
Richter, E. (ed.) (1997), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1997.
Rinofner-Kreidl, S. (2002), "Transzendentale oder hermeneutische Phänomenologie? Über Chancen und Gefahren einer reflexiven Analyse", en: Vetter (2002) p. 115-137.
Rivera, J. E. (1997), *Martin Heidegger, Ser y tiempo*, Santiago de Chile 1997; edición corregida: Madrid 2003.
– (2001), *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile 2001.
Rockmore, T. (ed.) (2000), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, New York 2000.
Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid 1997.
– (2004), *Del sujeto y la verdad*, Madrid 2004.
Roesner, M. (2007), "Logos und Anfang. Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken", en: Fischer – von Herrmann (2007) p. 33-54.
Rosales, A. (1970), *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970.
– (1984), "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 38 (1984) 241-262.
– (1991), "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen", en: Papenfuss – Pöggeler (1991) p. 118-140.
Sadler, T. (1996), *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, London – Atlantic Highlands (New Jersey) 1996.
Schalow, F. (2001), "At the Crossroads of Freedom: Ethics Without Values", en: Polt – Fried (2001) p. 250-262.
Seebohm, Th. (1990), "Kategoriale Anschauung", en: Orth (1990) p. 9-47.
Segura Peraita, C. (2002), *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid 2002.
Sepp, H. R. (1997), *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg – München 1997.
Simons, P. (1995), "Meaning and language", en: Smith, B. – Woodruff-Smith, D. (1995) p. 106-137.
Sluga, H. (2001), "'Conflict Is the Father of All Things': Heideggers Polemical Conception of Politics", en: Polt – Fried (2001) p. 205-225.
Smith, B. – Woodruff-Smith, D. (eds.) (1995), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 1995.
Specht, E. K. (1967), *Sprache und Sein. Untersuchungen zu Sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1967.

Steinmann, M. (2004), "Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus", en: Denker – Gander – Zaborowski (2004) p. 259-293.
Thérien, C. (1998), "Rhétorique et phénoménologie du discours dans *Être et Temps*", *Archives de Philosophie* 61 (1998) 293-315.
Theunissen, M. (1964), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York ²1977 (= 1964).
Thomä, D. (ed.) (2003), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar 2003.
Thouard, D. (ed.) (2004), *Aristote au XIX^e Siècle*, Villeneuve d'Ascq – Lille 2004.
Thurnher, R. (1983/84), "Hermeneutik und Verstehen in Heideggers *Sein und Zeit*", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XVIII-XIX (1983/84) 101-114.
– (1989), "Verstehen als Existenzial. Zur Bedeutung und Wirkungsgeschichte von Heideggers hermeneutischem Ansatz", *Scientia (Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung)* 18 (1989) 3-17.
– (1993), "Husserls *Ideen* und Heideggers *Sein und Zeit*", en: Bäumer – Benedikt (1993) p. 145-168; versión española: "Las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger", en: Vigo (2004a) II p. 429-454.
– (1997), "Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger", en: Fürst – Halmer *et alii* (1991) p. 92-104.
– (1997), "Verstehen als Existenzial. Zur Bedeutung und Wirkungsgeschichte von Heideggers hermeneutischem Ansatz", *Scientia. Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung* 18 (1989) 3-17.
– (2005), "Ebenen des Hermeneutischen in Heideggers *Sein und Zeit*", en: Vetter – Flatscher (2005) p. 40-53.
Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin ²1970 (= 1967).
– (1992), "Heidegger Seinsfrage", en: Tugendhat (1992a) p. 108-135.
– (1992a), *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992.
Vattimo, G. (1963), *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova 1989 (= 1963).
Vetter, H. (ed.) (2002), *Lebenswelten. Ludwig Langrebe – Eugen Fink – Jan Patočka. Wiener Tagung zur Phänomenologie 2002*, Frankfurt a. M. 2003.
Vetter, H. – Flatscher, M. (eds.) (2005), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, *Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie* Bd. 10, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 2005.
Vigo, A. G. (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg – München 1996,
– (1997), "Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion", en: Öffenberger – Vigo (1997) p. 1-48.
– (2000), "La concepción husserliana acerca del origen del juicio predicativo en *Erfahrung und Urteil*", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires) 37 (2000) 235-272.
– (2001), "Constitución, objetividad categorial y modalidad en Husserl. La radicalización del modelo teórico de las *Logische Untersuchungen* en las *Vorlesungen über Bedeutungslehre* de 1908", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires) 39-40 (2001) 125-150.
– (2002) "*Syntesis* y *diaíresis*. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger", en: H. Zagal Arreguín – A. Fonseca Ornelas (eds.), *Aristóteles y aristotélicos*, México D. F. 2002, p. 283-323.
– (2002a), "Intuición categorial", *Thémata* (Sevilla) 28 (2002) 187-212.
– (2003), "Trascendentalidad y concreción. Motivos anticartesianos y protohermenéuticos en el pensamiento tardío de Husserl", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires) 43 (2003) 99-124.

– (2004), "Hylemorphisme trascendantale et aletheiologie. La présence d'Aristote dans la pensée de Emil Laks", en: D. Thouard (2004) p. 316-335 ; versión española: "Hylemorfismo trascendental y aletheiología. La presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask", *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile) 17-18 (2004-2005) 221-256.

– (ed.) (2004a), *Intencionalidad y juicio en Husserl y Heidegger*, vol. I-II, en: *Anuario Filosófico* (Pamplona) XXXVII/1-2 (2004).

Volpi, F. (1976), *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova 1976.

– (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

– (1989) "*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*", *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989) 225-240.

– (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

– (2001), "Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig", en: Esposito – Porro (2001) p. 39-52.

– (2004), "La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger", en: Thouard (2004) p. 277-293; versión alemana: "Brentanos Interpretation der Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger", en: Denker – Gander – Zaborowski (2004) p. 226-242.

Volpi, F. *et alii* (1988), *Heidegger et l' idée de la phénomenologie*, Dordrecht – Boston – London 1988.

Walton, R. (1996), "La intuición categorial y la pregunta por el ser", en: Porrini (1996) p. 287-301.

– (2004), "Horizonticidad y juicio", en: Vigo (2004a) I p. 197-240.

Welton, D. (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington – Indianapolis 2000.

Wohlfart, G. (1982), *Der Augenblick. Zeit und ästhetischen Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg – München 1982.

Indicación de las fuentes

Estudio 1

Primera versión: "Wahrheit, Logos und *Prâxis*. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Heidelberg) (1994) 1, 73-95. Versión española: "Verdad, *lógos* y *prâxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad", en: A. García Marqués y J. García Huidobro (eds.), *Razón y prâxis*, Valparaíso 1994, p. 137-167. Versión española abreviada en: G.L. Porrini (comp.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario 1996, p. 267-285. La presente versión ha sido revisada, ampliada con nuevas notas y complementada con un postcripto datado en 2003.

Estudio 2

"Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*", *Acta Philosophica* (Roma), 6/1 (1997) p. 137-153. El texto remonta, en su origen, a una conferencia dictada en 1996. La presente versión incluye una serie de correcciones, ampliaciones y cambios, entre ellos, los vinculados con la renuncia al empleo de la noción de "intencionalidad" para caracterizar la concepción heideggeriana de la trascendencia del *Dasein*.

Estudio 3

Primera versión: "Ser, significación y mundo. Aspectos metodológicos en el análisis de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*", *Seminarios de Filosofía* (Santiago) 9 (1996) p. 93-122. La presente versión española, que ha sido preparada especialmente para este volumen, incluye una importante cantidad de cambios y ampliaciones, y se basa en una versión, modificada y ampliada, aparecida en alemán en 1999: "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*", *Heidegger-Studies* (Berlin), 15 (1999) p. 37-65.

Estudio 4

Primera versión: "Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)", *Diálogos* (San Juan de Puerto Rico) 78 (2001) p. 107-145. El texto fue reprodu-

cido en *Congreso Nacional de Estudiantes de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Chile, Santiago 2001, p. 89-116. La presente versión contiene sólo unas pocas modificaciones y algunos añadidos en las notas.

Estudio 5

Primera versión: "Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der Aristotelischen Ontologie-Auffassung", *Existentia* (Budapest-Münster) XII/1-2 (2002) 63-86. La versión española fue preparada especialmente para este volumen, y contiene algunos añadidos y modificaciones.

Estudio 6

Primera versión: "Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930", en: J. P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid 2003, p. 143-190. La presente versión presenta sólo algunas modificaciones menores, en particular, la vinculada con el añadido del postcripto de 2003 en el Estudio 1 (véase p. 37 nota 26).

Estudio 7

Primera versión: "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Hamburg) 86/2 (2004) p. 176-208. La versión española fue preparada especialmente para este volumen y contiene ampliaciones.

Estudio 8

Primera versión: "*Phrónesis* aristotélica y *Verstehen* heideggeriano", en J. Araos San Martín (ed.), *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Prof. Juan de Dios Vial Larraín*, Santiago de Chile 2004, p. 487-515. La presente versión contiene sólo unas pocas modificaciones menores.

Estudio 9

Primera versión: "Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)", en: H. Vetter y M. Flatscher (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie* Bd. 10, Frankfurt a. M. 2005, p. 241-269. La versión española fue preparada especialmente para este volumen y contiene unas pocas modificaciones menores.

Estudio 10

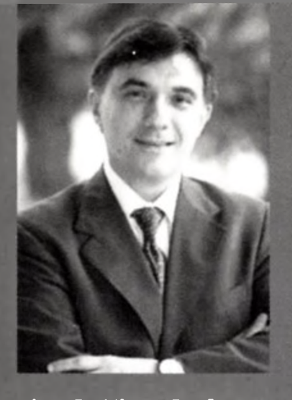
Primera versión: "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'", *Po-ética. Revista del Grupo de Estudios Emmanuel Lévinas* (Santiago de Chile) I/1 (2005) p. 8-29. Una versión abreviada apareció en *Alea. Revista*

Internacional de Fenomenología y Hermenéutica (Barcelona) 4 (2006) 47-90. La presente versión se basa en la versión no abreviada, y contiene sólo unas pocas modificaciones menores.

Estudio 11

Primera versión: "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger", *Signos Filosóficos* (México), VIII/15 (2006) 65-104. La presente versión ha sido corregida y ampliada en varios puntos.

Índice onomástico



Alejandro G. Vigo. Profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Ha sido becario del Conicet (Argentina), del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) (Alemania) y de la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Ha enseñado y dictado conferencias en diversas universidades de Latinoamérica y Europa. Actualmente es profesor ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona, España) y miembro titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieur-CNRS, París.

Ha publicado, entre otros libros *Aristóteles, Física, Libros III-IV* (introducción, traducción y comentario; 1995), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (1996), *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9* (1997), *Platón, Apología de Sócrates* (traducción anotada con introducción y análisis; 1998, 2001), *Estudios aristotélicos* (2006), *Aristóteles. Una introducción* (2007). Ha publicado también en volúmenes colectivos y revistas especializadas de Iberoamérica, Europa y Estados Unidos. Es coeditor de *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy* (Academia Verlag, Sankt Augustin, Alemania).

Alejandro G. Vigo **Arqueología y aleteiología**

La obra de Martin Heidegger ha influido decisivamente en el pensamiento filosófico y también en el horizonte cultural de la actualidad. A partir de la publicación de *Sein und Zeit*, su obra fundamental, en 1927, Heidegger se ha convertido en un autor canónico dentro de la tradición filosófica occidental. Este volumen reúne una serie de trabajos dedicados a estudiar aspectos centrales de la concepción filosófica expuesta en esa obra, y del complejo proceso de desarrollo que explica su gestación. La concepción heideggeriana es caracterizada como una concepción *aleteiológica*, en la cual el fenómeno fundamental al que apunta la indagación filosófica es el de la verdad del ser, entendida como manifestación. Asimismo, la interpretación ofrecida pone de relieve el carácter esencialmente *metódico* de la concepción heideggeriana de la filosofía y su problemática central. Heidegger es comprendido, de este modo, en directa referencia a sus orígenes fenomenológicos.

ISBN 978-950-786-655-5



Editorial Biblos
fenomenología y hermenéutica